عشر سنوات من الصبر والأمل والعمل

مع صدور هذا العدد يكون قد مر على إنشاء الجاحظية وعلى صدور أول عدد من التبيين عشر سنوات .

وطوال هذه العشر سنوات، عملنا مستميتين على المحافظة على الثبات في:
الميدان. المبادئ. الالتزامات.

فلم نتغيب شهرا واحدا عن الساحة الثقافية بالمحاضرات والأمسيات الشعرية والقصصية والمعرض الفنية والمهرجانات ولو كانت في بعض الأحيان محتشمة، ولم يتخلف صدور التبيين سنة واحدة ولئن كان المفروض أن نصدر عشرين عددا أي بمعدل عددين في السنة، فإن أوضاعنا المالية وأوضاع المثقفين الجزائريين عموما لم تسمح سوى بإنجاز 14 عددا وأجبرنا على التخلي عن ثلث ما كان يجب إنجازه، وبالمقابل أصدرنا ستة أعداد من القصيدة والسابع تحت الطبع، وأصدرنا عددين من مجلة القصة. وصدر عن دار التبيين– الجاحظية للنشر ما يزيد عن ستين عنوانا في الشعر والقصة والرواية، ولم نتخلف عاما واحدا عن موعد جائزة مفدي زكرياء المغاربية للشعر.

أعترف بأن ما أنجزناه قليل وكثير في نفس الوقت.

قليل بالنسبة لحاجة الجزائر التي يعتريها فراغ ثقافي مهول، قليل بالنسبة للحاجة الماسة للكتاب شبابا وغير شباب إلى نشر إنتاجهم المكدس في الرفوف، قليل أيضا بالنسبة للتجهيزات والوسائل التقنية التي تمتلكها الجاحظية.

لكن كثير بالنسبة للظروف العامة التي تعيشها الجزائر ويعيشها العالم.

ظروف الأمن العام.



ظروف مرحلة الانتقال بين اقتصاد شبه اشتراكي وبين اقتصاد تخلى عن كل شيء وخاصة الثقافة.

ظروف عالمية تتمثل في اهتزاز يقينيات المثقفين والمفكرين والفلاسفة والمناضلين أيضا.

كثير جدا بالنسبة للدعم الذي تسندنا به الوزارة الوصية والذي لا يتجاوز سبعة بالمائة مما ننفقه . الأمر الذي يجعلنا نضيع ثمانين بالمائة من وقتنا في العمل شبه التجاري كي نوفر رزمات ورق نطبع بها كتابا أو مجلة أو نسدد بها فاتورة.

لقد وهب الله للجزائر جمعية مثل جمعية الجاحظية بكل إطاراتها لكن للأسف الشديد لم تحسن الاستفادة منها لحد الآن.

لقد دعمنا أشقاؤنا في العالم العربي وأخص بالذكر منهم الأميرة الشاعرة الدكتورة سعاد الصباح التي تنقذنا من حالة إفلاس من سنة لأخرى وكذلك الشاعر عبد العزيز سعود البابطين والدكتور نصر حامد أبو زيد الذي سعى لدى مؤسسة الأمير كلاوس الثقافية بهولاندة فحصلنا على آلات بقيمة عشرين ألف دولار.

نأمل وندعو الله أن تتغير الأحوال عمومها مع دخول الجاحظية عشريتها الثانية ومع دخول البشرية للألفية الثالثة.

ولقد تعودنا الصبر والأمل أيضا. أما العمل فقدرنا.

ط. وطار

بيان التبيين

نقدم إلى القارئ اليوم، العدد الرابع عشر من مجلة التبيين. وكما سيلاحظ، هناك جديدان تحملهما المجلة هذه المرة:

أما الأول؛ فهو أن المجلة حددت -لأول مرة منذ بداية صدورها- شروط نشر معينة، تضمن توافر قدر معين من العلمية في البحوث التي تُنشر فيها، وذلك حرصا منها على اكتساب مصداقية أكبر، في انتظار أن تصبح مجلة مُحكّمة ابتداء من العدد القادم.

وأما الثاني؛ فيخص تبويب المجلة.إذ درجت عادة التبيين منذ شكلها التأسيسي الأول، على تبويب المجلة بكيفية مخالفة لتلك التي نقترحها على القارئ اليوم.

تبويب المجلة، هذه المرة، يقوم على ستة أركان أساسية، الجديد فيها ثلاثة أمور:

1- إدراج البحوث اللغوية في ركن خاص تتقاسمه مع البحوث الأدبية، تشجيعا لهذا النوع من الدراسات التي خلت منها أعداد المجلة السابقة، على أن تُلحق بهذا الركن البحوث التي تستثمر السيميولوجيا في مجال قراءة النصوص؛ كما تُلحق البحوث التي توظف هذا العلم في مجال قراءة النصوص خارج حقل الأدب واللغة، والتي تنتمي إلى حقل العلوم الاجتماعية أساسا، بركن

دراسات في المجتمع والفكر.

2- استحداث ركن خاص بالمحاولات Essais سيُعنى بالمقالات التي يكتبها أصحابها انطلاقا من التفكير الحرّ في موضوعات وقضايا مختلفة، يُراعى في قبول النصوص المُوجهة للنشر فيه، الأصالة والقيمة الاستدلالية وصحة البناء المنطقي.

3- تثبيت ركن نصوص مترجمة، تشجيعا لهذا الجانب من الاشتغال العلمي -بما أنه سيهتم بالبحوث والدراسات فقط- ، أيا كان المجال البحثي أو الحقل المعرفي الذي يتم داخله هذا الجهد.

أما فيما يتعلق بمواد هذا العدد، فالغالب على موضوعاتها، كما سيلاحظ المتصفح للمجلة، مقاربات النصوص. ففي ركن دراسات في المجتمع والفكر، تقترح المجلة على القارئ دراستين، الأولى عنوانها «إشكالية المنهج والرؤية في الخطاب الإيديولوجي العربي»، والتي ننشر، في هذا العدد، القسم الأول منها. تتناول هذه الدراسة المتن النهضوي العربي باستنطاق بعض النصوص المؤسِّسة لفكر النهضة، في علاقتها مع الاستشراق، باعتبارها خطابا إيدولوجيا يقوم على منهج معين ورؤية معينة كذلك، في التعامل مع إشكاليات النهضة وقضاياها. تقوم هذه الدراسة باستلهام نتائج بحوث المفكر المغربي محمد عابد الجابري، خصوصا ما استدركه في كتابه «التراث والحداثة» (1991). الدراسة الثانية عنوانها «إشكالية تجديد الوعي التاريخي العربي» وهي عبارة عن قراءة في بعض كتابات المفكر المغربي عبد الله العروي، والتي تتعلق بالنهضة العربية ومعيقاتها، داخل ما اصطلح العروي على تسميته «الماركسية الموضوعية» وانطلاقا من مفاهيم الإيديولوجيا والأدلوجة، والتاريخ والتاريخانية، وهي المفاهيم التي قارب بها إشكالية النهضة.

في ركن دراسات في اللغة والأدب، تقترح المجلة ثلاث دراسات: الأولى بعنوان«الوضع الإيبستيمولوجي لبعض الكلمات في اللغة العربية»، يدرس فيها الباحث الكيفية التي يتم بها إنتاج بعض مفردات اللغة باستكشاف ووصف المنهج المُتبع في وضع بعض الكلمات التي طرحتها المجامع العلمية للتداول، ويجيب فيها الباحث على

السؤال التالي: كيف يفكر واضع اللغة أو -بتعبيره- «المشرع»؟

الدراسة الموالية تعرض تأريخا لما سُمي «القراءة الموضوعاتية» للنص الأدبي، في الفكر النقدي الفرنسي على الخصوص، كما يقدم صاحب الدراسة تطبيقا على نص أدبي جزائري للروائي الجزائري واسينس الأعرج. الدراسة التالية والتي تحمل عنوان «مفهوم الكتابة عند عبد الحميد الكاتب» يحاول فيها الباحث التوصل إلى مفهوم الكتابة عند أحد أعلام البلاغة العربية بوضع المدونة التي اعتمدها في نسق معين اجتماعي وعقائدي،... إلخ.

في ركن «نصوص مترجمة»، تقترح المجلة نصا متميزا للمفكر التونسي هشام جعيط، متميزا لا من حيث موضوعه والطريقة التي عولج بها فحسب، بل ومن حيث الكيفية واللغة التي بها تُرجم؛ ترجمة هذا النص اقترحها عليكم بختي بن عودة (1961-1995).

في الأخير، وفي ركن «محاولات» يقترح الباحث محمد ساري محاولة essai عنوانها «أي منهج لأي أدب؟» يتناول فيها بكيفية منهجية علاقة المناهج التي يُدرس بها الأدب، في عمومها، بالإيديولوجيا.

بعد هذا العرض الموجز لمحتويات هذا العدد، سيلاحظ القارئ غياب «الملف»، وهو الركن الذي عودتكم عليه المجلة في كل أعدادها السابقة تقريباً. لكن ما يمكن أن نبرر به خلو هذا العدد منه، هو عدم توافر المادة الكافية -موضوعا وعددا- مما يمكن أن ينتظم في ملف، وهو ما سيُتدارك في الأعداد القادمة، بفضل مساهمات الإخوة الكتاب.

وهكذا، تصدر المجلة في بداية الموسم الثقافي لهذه السنة،واحتفاء بالسنة العاشرة لتأسيس الجاحظية والمجلة، معا، رغم الوضع الثقافي الجدِّ منهار والبائس، لعلنا بذلك نكون أضفنا إلى الثقافة في الجزائر وفي العالم العربي ما يمكن أن ندخل به الألفية الجديدة رغم أن 2000 يبقى، في أصله، مجرد رقم يُضاف إلى عدد.

التحرير

منير بهادي

إشكالية المنهج والرؤية
في الخطاب الإيديولوجي العربي

إن تراجع الحضارة العربية الإسلامية بدءا من القرن الثاني عشر الميلادي على المستويين الثقافي والاجتماعي الاقتصادي، وتزامن هذا مع تطور أوروبا في المجالات المذكورة عبر عمليتي التفاعل الثقافي مع حضارة الإسلام الآخذة في الأفول، والسيطرة على المواقع الجغرافية الاستراتيجية، بداية بالبحار وانتهاء بغزو أمريكا وإفريقيا وآسيا. في الإصلاح سميت هذه المرحلة التاريخية بعصر الانحطاط. في هذه المرحلة كون الغرب أوروبا لنفسه نظاما معرفيا شاملا حول العرب وثقافتهم، شكل الإطار المرجعي للتعامل مع المجتمع الإسلامي، خاصة منذ القرن التاسع عشر حين بدأ هذا النظام المعرفي (الاستشراق) يكشف عن نفسه من خلال تجربته العارية، تجربة الاستعمار التي شكلت عائقا للنهضة العربية الحديثة، منذ الحضور الفرنسي في مصر بين (1798–1805م) رغم محاولات الاقتباس والتمثل بدءا من سنة (1826) بالبعثات إلى أوروبا، حيث أصبح الآخر (أوروبا) " يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين :ظهرا يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة.. الخ، ومظهرا يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمتها العصرية، المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية ...الخ [1] أي أنه العدو والنموذج في نفس الوقت، ويمثل هذا الموقف المزدوج من الغرب رواد "النهضة" الأوائل أمثال رفعت رافع الطهطاوي (1801–1873) الذي تأثر بفلاسفة عصر الأنوار أثناء وجوده في فرنسا، وانعكس ذلك

---

1 – محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (الطبعة الأولى؛ بيروت لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989م)، ص. 27.

في جميع ما كتبه مؤكدا على "عدم التعارض بين العربي والمدنية الحديثة"[1]. وكذلك بالنسبة لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذين تبنيا أطروحات الأنوار بعد تأويلها واعتبارها محضة إسلامية[2]. وقد أدى هذا الموقف المزدوج من الآخر (الغرب) إلى موقف مزدوج من التراث، لذا لم تكن النهضة كأي نهضة، الرجوع إلى الماضي من أجل إعادة بنائه للقفز إلى المستقبل، وإنما الرجوع إلى الماضي للاحتماء به أمام التحدي الغربي، وإن لم يظهر ذلك جليا في الخطاب النهضوي نظرا " للقوة التأليفية " بين التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة التي تميز بها هذا الخطاب، إلا أنه بعد انشطاره إلى خطابات وتيارات فكرية وسياسية، سلفية وليبرالية وماركسية، توضح ذلك الموقف المزدوج من الماضي (التراث) والحاضر (الغرب)[3].

ويعبر عن ذلك "برهان غليون" في تقديمه لكتاب الإسلام والنصرانية عند حديثه عن فكر عبده بقوله "ولعل أفضل تعبير عن هذه القوة التأليفية عنده هو أن فكره، بمقدار ما كان ملتقى عناصر الجديث والقديم سوف يصبح أيضا مفترق طرق لأهم التيارات الفكرية : السلفية والليبرالية والعقلانية الدينية والفلسفية التي ستنشأ فيما بعد في العالم العربي"[4]. ويمكن القول أن التعامل والتفاعل مع الآخر (الغرب) كان تفاعلا وتعاملا إيديولوجيا وخير مثال يعبر عن ذلك هو آليات الدفاع التي اتجهت بالخطاب النهضوي إلى الدفاع عن

---

[1] – أدونيس، **الثابت والمتحول** (ط4؛ بيروت لبنان: دار العودة، 1983م)، الجزء3، ص. 36.

[2] – محمد عبده، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** (ط2؛ الجزائر: موفم للنشر، 1990م)، ص ص. 52–56.

ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة** (ط3؛ بيروت لبنان: دار النهار، 1977م)، ص. 223.

Voir aussi: Abdallah Laroui, *Islam et Modernité* (Alger: éditions Bouchène, 1990), pp. 134-135.

[3] – نعتمد في تقسيم الخطابات الإيديولوجية العربية إلى سلفية وليبرالية وماركسية على المضمون الإيديولوجي لكتابات ممثليها، الذي يبدو متخفيا أحيانا وصريحا أحيانا أخرى. وعلى تقسيمات بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين أرخوا للفكر العربي الحديث، أمثال حسين مروة ومحمد عابد الجابري.

[4] – برهان غليون، تقديم الإسلام والنصرانية، مرجع سابق، ص. VII.

الأصالة الضائعة والمهددة من طرف التحدي الغربي من جهة وإلى اعتبار النموذج الغربي نموذجا للنهضة من جهة أخرى[1]. وهذا ما يتضح من خلال أرقى أشكال الخطاب العربي الحديث والمعاصر : الخطاب الفلسفي النهضوي الذي يمثله "مصطفى عبد الرازق"[2] والخطاب اللبرالي، و الخطاب السلفي اللذان يمثلان امتدادا للخطاب النهضوي بعد انشطاره، ثم الخطاب الماركسي الذي جاء كرد فعل إيديولوجي على الخطابات السالفة، ونتيجة تطور حركة التحرر الوطني العربية في الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من هذا القرن[3]. من خلال هذه الخطابات الإيديولوجية تحاول هذه الدراسة الكشف عن آليات التعامل مع الآخر (الغرب) ونظامه المعرفي : الاستشراق.

أي إلى أي حد كانت هذه الخطابات محكومة بالإشكاليات التي يحددها الاستشراق؟ إلى أي مدى استطاعت أن تتخلص من هيمنته الإيديولوجية والثقافية، خاصة فيما يتعلق بالتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية؟ علما أن الموقف من الماضي يعكس الموقف من الحاضر لأن الماضي يؤول ويقرأ دائما انطلاقا من هواجس الحاضر ودوافعه.

1- الخطاب النهضوي

لقد كان مصطفى عبد الرازق أول مؤرخ للفلسفة العربية الإسلامية في الخطاب العربي النهضوي، رغم أن هناك من سبقوه في الحديث عن الفلسفة العربية الإسلامية، أمثال محمد عبده في دراسته عن ابن رشد[4]. لكن هذه الدراسة وأمثالها لم تبلغ مستوى التأريخ وتقديم المنهج البديل كما بلغت أو

[1] – انظر هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب** (الطبعة الثالثة؛ بيروت لبنان: دار النهار، 1981م)، ص. 27 -40.

[2] – مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** (الطبعة الثالثة؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1966).

[3] – أنظر حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** (الطبعة الثانية؛ بيروت لبنان: دار الفارابي، 1979م)، الجزء الأول، ص. 13 -17.

[4] – محمد عبده، **الإسلام والنصرانية**، مصدر سابق، ص. 153- 179.

قدمت دراسة الأستاذ " عبد الرازق " في " التمهيد "[1] الذي خصص فيه صاحبه القسم الأول لنقد " مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية" والقسم الثاني للمنهج البديل وتطبيقاته على هذه الفلسفة، لذلك كان رائد الدراسات الفلسفية العربية الإسلامية الحديثة. من خلال هذا الخطاب نحاول الإجابة عن السؤالين التاليين : ما هي الدوافع التي أدت إلى التأريخ للفلسفة العربية الإسلامية ؟ وما هي صورة الاستشراق في الخطاب الفلسفي النهضوي ؟ وهل استطاع هذا الخطاب أن يحقق استقلاليته المنهجية والمعرفية عن الاستشراق في التأريخ للفلسفة العربية الإسلامية ؟

أ- الآخر وهاجس الأصالة:

إن الذي دفع الخطاب الفلسفي النهضوي نحو تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية، أي البحث لهذه الفلسفة عن أصول وجذور عربية أو إسلامية خالصة، هو الأخر (الغرب) الذي أصبح يشكل تحديا للذات العربية بادعاءاته وأطروحاته التي كثيرا ما كانت هي نفسها ادعاءات ومواقف الفقهاء والخطاب السلفي من الفلسفة العربية الإسلامية، لأنه سواء قال السلفيون أن الفلسفة " دخيلة " على الثقافة العربية الإسلامية، أو قال المستشرقون أن الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، فإن الدلالة والمعنى واحد. لذا كان على عبد الرازق أن يقوم بمهمتين : نقد الغربيين "من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة"[2]، ونقد الإسلاميين الذين أرخوا للفلسفة من جهة وتقديم منهج تاريخي بديل عن منهج الغربيين والإسلاميين الكلاسيكيين من جهة أخرى. إن الغربيين الذين تناولهم صاحب "التمهيد" هم من المؤرخين للفلسفة العربية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، وذلك لأن "مفكرو القرن الثامن عشر قد حاولوا أن يدخلوا في تاريخ الفلسفة وحدة واطرادا "[3] .واعتبار تاريخ الفلسفة والثقافة العالميتين هي نفسها تاريخ الفلسفة والثقافة الغربيتين. أي بناء تاريخ الفلسفة انطلاقا من

[1] – نستخدم كلمة التمهيد اختصارا لعنوان كتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية".
[2] – مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 3.
1 -Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, Tome 1.
نقلا: عن المرجع السابق، ص. 3.

المركزية الأوروبية -الغربية. وهذا لم يشر إليه " عبد الرازق" وإنما أشار إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها "تنيمان" الألماني (المتوفى سنة 1819) في كتابه "المختصر في تاريخ الفلسفة" معبرا عن رأي مؤرخي الفلسفة في الفلسفة الإسلامية في بداية القرن التاسع عشر"[1]. حيث رأى هذا المؤرخ أن العرب لم ينتجوا فلسفة نظرا للعوائق التالية:

1 – كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

2 – حزب أهل السنة وهو حزب متمسك بالنصوص.

3 – أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطانا مستبدا على عقولهم....

4 – ما في طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام[2].

رد " عبد الرازق " هذه المواقف من الفلسفة العربية الإسلامية إلى ما سماه "روح العصر الدينية " عند مؤرخي القرن التاسع عشر مؤكدا رأيه هذا برأي " فكتور كوزان " المؤرخ الفرنسي (المتوفى سنة 1847) الذي اعتبر الدين الإسلامي دون المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية الحديثة، كما يرد هذه المواقف إلى "روح العصر من ناحية التعصب الجنسي"[3] التي مثلها " أرنست رينان " و"كرستيان لاسن " الذي شاركه في تقسيم البشر إلى ساميين وآريين، والقول بتفوق الجنس الآري في ميدان الفلسفة والفكر على الجنس السامي، وأن الفلسفة العربية ما هي إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية. إنها أهم المآخذ التي تصدى لها " عبد الرازق " معتمدا على آراء بعض الغربيين أمثال " غوستاف بوجا " الذي اختلف مع " رينان ". أي أنه جعل تقابلا بين آراء الغربيين الذين أرخوا للفلسفة العربية الإسلامية مؤيدا تلك الآراء التي تخلت عن تلك المآخذ التي سبق ذكرها، أي أنه قام بعملية عرض وانتقاء، قائلا في الأخير أن هذه الأطروحات الغربية قد

---

[1] – المرجع السابق، ص. 4.

[2] – المرجع السابق، ص. 5

للمزيد أنظر محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة** (الطبعة الأولى؛ بيروت-لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية،1991م)، ص. 65.

[3] – مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 9.

تلاشت في أوائل القرن العشرين، " تلاشى القول بأن الفلسفة العربية الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى ..."[1]. ولم يعد يعتبر الإسلام عند هؤلاء عائقا أمام النظر العقلي الحر " كما أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا كما بينه الأستاذ " هروتن " لما يسمي فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام. وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضا من شعب الفلسفة خصوصا في العهد الأخير الذي عنى فيه المستشرقون بدراسة التصوف "[2]. ومما سبق يتبين أن صاحب "التمهيد " لم يكن قد توصل إلى بلورة رؤية واضحة عن الاستشراق حيث أنه عرض مواقف بعض المؤرخين الغربيين ولم ينعتهم بالمستشرقين رغم أنهم كذلك. أي أنه لم يستعمل مصطلح المستشرقين إلا مجازا عند حديثه عن المؤرخين الغربيين الذين اشتغلوا بالثقافة الشرقية بشكل عام، لم يعتبر لا "كوزان" ولا "رينان"..الخ من المستشرقين رغما نهم كبار أساتذة الاستشراق في أوروبا. إن ما كان يحركه هو تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية لا الرد على المستشرقين أو حتى الغربيين لأن المسائل التي تحدث عنها في عرضه لأراء هؤلاء هي ما هو متعلق بالأصالة، أصالة الفلسفة في الإسلام[3] لهذا نجده ينوه بما قام به الغربيون في التاريخ للفلسفة العربية الإسلامية[4]، إنه " لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها "[5]. وبالتالي فإنه لم يخرج عن كونه كان يقدم إجابات عن أسئلة أو إشكاليات طرحها الآخر أمام الذات العربية. أي أنه كان خاضعا لهيمنة الرؤية الاستشراقية لكونه كان يحاول الإجابة عن إشكاليتها. وكما استخدم في الرد على الغربيين الذين نفوا وجود فلسفة عربية إسلامية خالصة أراء غربية أخرى تثبت عكس ذلك، استخدم مع المؤرخين المسلمين القدماء التأويل، كقوله عن " صاعد الأندلسي " وصاعد مع قوله بأن العرب لم يمنحهم الله شيئا من علم الفلسفة ولا هيأ طباعهم للعناية به، فإنه لم يبين لنا

---

[1] – المرجع السابق، ص. 25.

[2] – المرجع السابق، ص. 26– 27.

[3] – أنظر محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة**، مرجع سابق، ص. 66.

[4] – أنظر مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ص. 27 – 28.

[5] – محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. 67.

ما هي تلك الطبيعة التي تنبو عن الفلسفة "[1] وقوله عن الشهرستاني الذي اعتبر التفكير الفلسفي بعيدا عن الطبيعة العربية التي تنزع إلى الروحانيات. [2] "أما الشهرستاني فقد ميز الطبيعة العربية تمييزا يجعلها قريبة من النظر المجرد والمباحث الكلية التي هي بالفلسفة أشبه[3] " علما أن الكليات عند الشهرستاني هي الروحانيات ويختلف الأستاذ عبد الرازق مع الأستاذ أحمد أمين[4] الذي يرى أن الشهرستاني لاحظ كما " لاحظ بعض المستشرقين أن طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك. "[5] مما يبين أنه كان يفكر في الأصالة والتأصيل لا في الاستشراق كرؤية ومنهج. وليدعم تأويله لرأي الشهرستاني يعتمد رأي ابن خلدون حين يقول "فابن خلدون لا يرى أن انصراف العرب عن الفلسفة إلا قليلا، كان لقصور في طبيعتهم، لكنه كان بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة الصناعات العلمية وغيرها، ثم بحكم اشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها واستنكافهم عن معالجة الصناعات حتى العملية منها التي تركوها للمرؤوسين من الأعاجم"[6]. إن ما كان يهم عبد الرازق هو إثبات أن المسلمين غير عاجزين عن التفلسف أما تبعيتهم لليونان فقد أكدها بالاستناد إلى الشهرستاني وابن خلدون نفسه، والمستشرق الفرنسي ماسينيون[7]، لأنهم يؤكدون استنتاجاته التي ترى أن التفكير الفلسفي عند المسلمين قد بدأ قبل انتقال الفلسفة اليونانية إلى العربية، والذي كان رائده محمد ابن إدريس الشافعي بصفته مؤسس علم أصول الفقه.

[1] – مصطفى عبد الرازق، المرجع السابق، ص. 35.
[2] – الشهرستاني، **الملل والنحل** (القاهرة – مصر، سنة1961م)، ص. 252– 253.
[3] – مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 35.
[4] – المرجع السابق، ص. 33.
[5] – أحمد أمين، **فجر الإسلام** (ط8؛ مكتبة النهضة المصرية، سنة1961)، ص. 41.
[6] – مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 37.
عبد الرحمان ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت لبنان: دار الكتاب اللبناني ، 1982م)، ص ص. 1048– 1051.
[7] – مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 38–41.
ابن خلدون، المصدر السابق، ص. 994–995.

ب- منهج التأصيل:

إن المنهج البديل الذي يقدمه " عبد الرازق " للمناهج التي أرخت للفلسفة العربية الإسلامية، هدفه تأصيل النظر العقلي في الإسلام لذا فهو يحدد معالمه بقوله " رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل، أن تدخل في نطاق البحث العلمي، ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا "[1] وعلى أساس التحديد تم الكشف عن بذوره النظر العقلي في الجدل الديني قبل ظهور الإسلام معتبرا إياه تفكيرا عقليا في ما وراء الطبيعة والألوهية وكل ما يتصل بهما من مباحث مثل قدم العالم وحدوثه والجن والملائكة والبعث... الخ[2]، بدون التمييز بين طبيعة التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي، أو العقل والأسطورة، لأن الهدف الوحيد هو الكشف عن أصول التفكير الفلسفي عند المسلمين قبل ترجمة الفلسفة اليونانية أو قبل تدخل العوامل الأجنبية وذلك لأجل الرد على منكري أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين من غربيين وإسلاميين. لهذا ينتقل عبد الرازق إلى التحدث عن الاجتهاد كبداية للتفكير العقلي عند المسلمين الذي قام ونضج " في رعاية القرآن "[3] والذي كان سببا في نشوء المذاهب الفقهية التي أدت بدورها إلى نشوء " علم فلسفي " هو علم " أصول الفقه "[4]. ومنه نشأ التصوف كأحد فروع التفكير الفلسفي علما أنه لا يميز بين أنواع التصوف التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، لذلك أرجع التصوف كظاهرة معرفية عرفتها كل الأديان والثقافات، إلى أصول الفقه كعلم تكاد تتميز به الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط. كما أرجع نشأة علم الكلام إلى هذا العلم. هكذا بشكل آلي غير مبال بمشكلة الخلافة التي كان لها دور أساسي في نشأة علم الكلام ويظهر ذلك في الانقسام التاريخي للفرق الإسلامية بعد " معركة

---

[1] – مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص. 101.
[2] – المرجع السابق، ص. 105.
[3] – المرجع السابق، ص. 123.
[4] – المرجع السابق، ص. 123.

صفين" ومسألة مرتكب الكبيرة التي نشأت عن هذا الاختلاف السياسي حيث أصبحت: تحدد هوية الفرق من خلال الموقف من هذه المسألة، وكان من نتائج ذلك ظهور فرقة كلامية كبيرة كالمعتزلة على إثر موقف من مسألة مرتكب الكبيرة. كما أن وجود جماعات دينية غير إسلامية (يهود، نصارى، صابئة ..الخ) لعبت دورا لا يستهان به في نشأة هذا العلم. إن البداية بأصول الفقه تبين إلى أي مدى كان هاجس الأصالة يحرك الخطاب النهضوي خاصة عندما يتم إلحاق كل فروع الثقافة العربية الإسلامية به. وأن عملية البدء بأصول الفقه هذه أصبحت تقليدا لدى المفكرين العرب المشتغلين بالفلسفة رغم الاختلاف فيما بينهم من حيث الغاية الإيديولوجية والمعرفية لهذه البداية. ومنه يتبين أن الخطاب العربي المعاصر مازال محكوما بإشكالية الأصالة والمعاصرة التي وجهت الخطاب النهضوي. إن الخوض في عملية التأصيل دفعت "عبد الرازق" إلى عرض آراء بعض المستشرقين الذين تحدثوا عن وجود عناصر فكرية أجنبية في الفقه الإسلامي، خاصة " كارادي فو" و"غولدزيهر" منتقدا هذا الرأي مقابلا إياه برأي " ابن خلدون " الذي يرى العكس. أي أن الرأي (الإجماع والقياس) قد نشأ نشأة إسلامية خالصة. أما ما يؤيده " عبد الرازق " هو أن كلا من النظرتين متفقتان " على أن الرأي وجد بعد زمن النبوة حين لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة ..."[1] المهم في نظره هو أن لا تفسد عليه الآراء الترتيب الهرمي الذي جعله لفروع المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية. يصل المنهج التأصيلي إلى تقرير أن " الشافعي " أول فيلسوف في الإسلام، وذلك لما في كتابه " الرسالة" من تفكير فلسفي يحدده عبد الرازق في ما يلي:

1 - " ... الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد...."

2 - "... أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه..."

---

[1] - المرجع السابق، ص. 132.

3 – "... مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلـهيات أو علم الكلام ..."[1] وهكذا يتم الخلط بين فروع الثقافة العربية الإسلامية من أجل تأصيلها. إن كل ما أنتجه الفكر الإسلامي يحتوي على التفكير الفلسفي، و "المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية "[2] ومنه يكون منهج "عبد الرازق" ذا طابع تأريخي يقوم على رؤيتين إيديولوجيتين سلفية، وليبرالية وهي نفسها خاصية الخطاب النهضوي المحكوم بإشكالية الأصالة والمعاصرة التي عالجها أصحابها معالجة توفيقية، لذلك فإنه لم يجد مشكلا في اعتبار "الشافعي" فيلسوفا، وهذا موقف الاتجاه السلفي الذي اعتبر الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الأصيل والخالص هو أصول الفقه وعلم الكلام. وفي اعتبار كل ما أنتج ضمن الفكر الفلسفي الإسلامي هو فلسفة إسلامية حتى من طرف العناصر غير الإسلامية وهذا هو موقف الاتجاه الليبرالي[3].

وهكذا فإن ما كان يهدف إليه الخطاب الفلسفي النهضوي هو تحقيق التواصل التاريخي والأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي متأثرا في ذلك بما قام به المؤرخون الغربيون في الفلسفة الأوربية وذلك بإدخال "الوحدة والاطراد" على هذه الفلسفة، لكن لم يتحقق هذا إلا على حساب هذه الفلسفة، أي على حساب الأسس الإيبستمولوجية التي يقوم عليها كل من أصول الفقه و علم الكلام والتصوف والفلسفة. إن اعتبار هذه الفروع المعرفية المختلفة فرعا واحدا، أي حصر هذه الفروع كلها في الفلسفة هو نفي الخصوصية عن كل منها وفي الوقت نفسه عن الفلسفة. صحيح أن هناك نوعا من التقارب بين هذه الأنظمة المعرفية المختلفة (أصول الفقه، علم الكلام، التصوف، الفلسفة) من ناحية وجودها التاريخي في ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية، لكن هذا التقارب لم يصل إلى حد التداخل بين هذه الأنظمة المعرفية كما أراد أن يبين ذلك "عبد الرازق "، وليس إلى حد القول أنها

---

[1] – المرجع السابق، ص. 245.
[2] – المرجع السابق، ص. 19– 20.
[3] – أنظر حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، مرجع سابق، ص. 82.

"ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لا يربط بينها رابطة لا على المستوى الأفقي البنيوي، ولا على المستوى العمودي، التاريخي..."[1] كما يرى ذلك الجابري.

إن انطلاق " عبد الرازق" من رؤيته الإيديولوجية التوفيقية المؤسسة لمنهجه "التاريخي" التأصيلي لم يصل إلى مستوى وعي الخطاب الإستشراقي و تجاوزه منهجا ورؤية. وإنما كثيرا ما سقط في نفس أطروحاته، كالقول بأن أصول الفقه وعلم الكلام تعتبر تفكيرا فلسفيا إسلاميا وذلك لأن منهجه هو في الأصل المنهج التاريخي الذي استخدمه المؤرخون الغربيون في القرن التاسع عشر في مجال الفلسفة، من أجل إضفاء الوحدة والاطراد على هذه الفلسفة انطلاقا من المركزية الأوروبية. وعندما سحب "عبد الرازق" هذا المنهج على الفلسفة العربية ا لإسلامية وجد نفسه يلغي خصوصيتها من أجل تحقيق أصالتها، وقد تبين ذلك بوضوح أكثر في الخطاب السلفي و الخطاب الليبرالي اللذين يشكلان امتدادا للخطاب النهضوي المتناقض.

2- الخطاب السلفي

إن هاجس البحث عن الأصالة الضائعة دفع بعض المؤرخين السلفيين إلى رفض التأريخ الغربي الاستشراقي للفكر العربي الإسلامي وإلى محاولة تكوين منهج أصيل يبحث عن أصالة الفلسفة العربية. فإلى أي مدى استطاع الخطاب السلفي تحقيق الوعي بالذات وبالآخر؟ وهل حقق استقلاليته عن الآخر (الاستشراق)، رؤية ومنهجا؟

أ- مركزية أم تأصيل؟

يتساءل المؤرخ السلفي" هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامي الفلسفي؟ (...) وهو الطابع الأساسي المميز لهذه الأمة، أو للحضارة الإسلامية الحقيقية، أي الطابع الذي يعبر عن جوهرها

[1] - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص. 69.

الحقيقي؟"[1] في البحث عن الأصالة ينكر" النشار" على الباحثين المسلمين والغربيين المحدثين قولهم أن "الفلسفة الإسلامية" هي فلسفة الفلاسفة المسلمين واعتبارها متميزة عن الفلسفة اليونانية لاعتمادهم المنهج المقارن والتاريخي، ويميز من بين هؤلاء الباحثين، الأستاذ " مصطفى عبد الرازق" الذي التمس منشأ التفكير الفلسفي عند المسلمين قبل اتصالهم بالفلسفة اليونانية. وبالتالي قد وجه الأنظار إلى الفكر الفلسفي الإسلامي" الخالص" والمميز للحضارة الإسلامية أي علم أصول الفقه وعلم الكلام، لكنه اعتبر" فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان، فلسفة إسلامية، فيها أصالة وإبداع، وفي هذا مجافاة للبحث العلمي، الذي اثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء"[2]. وهنا يتم الاختلاف بين الخطاب النهضوي والخطاب السلفي، لأن هذا الأخير اعتبر الفلسفة العربية الإسلامية مجرد ترجمة وشرح للفلسفة اليونانية، أما التفكير الفلسفي الإسلامي الحقيقي هو علم أصول الفقه وعلم الكلام، لأن " الفلسفة الإسلامية ... فلسفة أرسطو طاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانا وبالأفلاطونية أحيانا أخرى"[3]. أو هي توفيق بين المذاهب اليونانية والإسلام، تعتمد منهجا تنسيقيا، مما أدى إلى تشويه ونقص في الفلسفة اليونانية والإسلام. أي أن الفلسفة العربية الإسلامية في نظره مجرد تلفيق، كما أن التصوف الفلسفي مجرد خلط بين التفكير اليوناني في شكله الأفلاطوني المحدث، والهرمسية، والغنوصية الفارسية والهندية، وبعض من أفكار اليهودية والمسيحية أما التصوف السني فهو التصوف الإسلامي الحقيقي الذي يعتمد على القرآن والسنة، وأدى إلى بناء علم الأخلاق في الإسلام، لذلك يسمى أصحابه " بصوفية الإسلام ".[4] وهكذا يكرس " النشار " الأطروحات الفقهية المتزمتة والأشعرية منهلا على الخصوص من جهة، والأطروحات الاستشراقية من جهة أخرى. لقد وضع " النشار " نفسه في صميم الخطاب

---

[1] – علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (ط4؛ القاهرة : دار المعارف، 1966م)، الجزء الأول، ص ص. 20–21.
[2] – المرجع السابق، ص. 22.
[3] – المرجع السابق، ص. 22.
[4] – المرجع السابق، ص. 23.

السلفي. الذي حاول أن يجد له تبريرا نظريا وفلسفيا من خلال التأريخ للفلسفة العربية الإسلامية، مركزا على عنصر الرفض للفلسفة من قبل بعض المسلمين الأوائل باعتبارها تعارض الدين الإسلامي خاصة "حين يكون المذهب الأشعري ممثلا للإسلام، قام رجال الأشاعرة العظماء – كالباقلاني وإمام الحرمين وغيرهما بجدال الفلاسفة وبلغ النقاش ذروته حين أعلن الغزالي تكفير " فلاسفة الإسلام" أنفسهم باسم الإسلام"[1]. يرجع هذا الخلاف الذي وقف فيه موقف الأشاعرة إلى اختلاف طبيعة الإسلام الذي وضع ميتافيزقاه وضعا نهائيا والمختلفة عن الميتافيزيقا اليونانية وبالتالي للفلسفة العربية الإسلامية التابعة لها. أما الباحثون العرب والمستشرقون الذين قالوا باختلاف الفلسفة العربية الإسلامية عن الفلسفة اليونانية فهم بعيدون عن الحقيقة العلمية. ومن الذين وفقوا في الوصول إلى الحقيقة في هذه المسألة الفيلسوف الفرنسي " أرنست رينان " حين اعتبر العقلية السامية عاجزة عن الإبداع الفلسفي فطريا، وقدرتها الوحيدة على الإبداع تكمن في مسألة واحدة هي " التوحيد "[2]. ومن هذا الاتفاق مع "رينان" يستنتج " الأستاذ النشار " أن الفلسفة الحقة في الإسلام هي علم أصول الفقه وعلم الكلام خاصة أن معظم الفلاسفة " الإسلاميين المشائين" من أصل آري. لقد تبنى رؤية "رينان" العنصرية من اجل إثبات الخصوصية الحضارية للمسلمين، ووافق المستشرق " لابيه " في قوله أن المسلمين لم ينتجوا فلسفة وأن العرب يتجهون في تفكيرهم إلى الماضي. وأيد " غوتييه " في نفس الرأي الذي أكده باستنتاجاته حول العقلية العربية السامية التي ليست لها قدرة على الإبداع الفلسفي لكونها عقلية صحراوية تنتقل من الحرارة القاسية إلى البرودة القاسية. أي من النقيض إلى النقيض أو من الضد إلى الضد، لا يوجد هناك وسائط يقف عندها العقل " ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموفقة المقارنة فيضعها في وحدة متناسقة "[3] وبالتالي ليست له قدرة على التحليل والتركيب لأنه عقل تجزيئي مختلف عن العقل الآري التنسيقي المبدع والعقلاني. ويخطئ "غوتييه" في نظر " الأستاذ النشار

[1] – المرجع السابق، ص. 24.
[2] – المرجع السابق، ص. 25.
[3] – المرجع السابق، ص. 28.

" نفس الخطأ الذي وقع فيه " رينان " حين اعتبر فلاسفة الإسلام (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد... الخ) ممثلين للجنس العربي و"نحن نعلم أن ابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة آري"[1] وهكذا يتبين بكل وضوح أن الخطاب السلفي يؤكد على كل المواقف الاستشراقية العنصرية التي يعتقد أنها تحقق الخصوصية وبالتالي فهو يؤكد على المركزية الأوروبية ويكون مركزية إسلامية.

ب- أسلمة الاستشراق:

ما هي الأسباب أو العوامل التي أدت بمفكر عربي إلى تبني أطروحات الاستشراق؟ إن هذه الأسباب والعوامل ترجع إلى الرؤية والمنهج اللذين ارتكز عليهما الخطاب السلفي. أما الرؤية فهي رؤية إيديولوجية أشعرية[2] ماهوية، هدفها البحث عن ماهية أو هوية الذات مقابل جوهر أو هوية الآخر، وبالتالي تكريس ثنائية الشرق/ الغرب، المؤمن/ الكافر، الأصيل/ الدخيل...الخ، وهي نفسها ميتافيزيقا الاستشراق التي اتضحت معالمها مع أطروحات المستشرقين. على أساس هذه الميتافيزيقا قامت المركزية الأوروبية، لذا فإن ما يريد القيام به صاحب " نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام" هو بناء مركزية إسلامية، سواء بوعي أو بدون وعي، وهكذا فإذا كان للغرب العقل والعقلانية، فإن للشرق اللاعقلانية، ويؤكد على ذلك معتمدا على الاستشراق بقوله " رينان نفسه يعترف بعبقرية المسلمين وأصالتهم في علم الكلام "[3]. أما المنهج فهو منهج قياسي آلياته هي إلحاق الحاضر بالماضي، وهذا ما أدى إلى التأكيد على مواقف السلف من الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية، وإلحاق هذه الأخيرة قياسا بالفلسفة اليونانية دون أي اعتبار للحقل الثقافي أو المرحلة التاريخية للفلسفتين اليونانية والعربية الإسلامية، وهذا نفسه ما قام به الاستشراق. إن قصور العقل العربي الإسلامي لا يرجع إلى قصور ذاتي، لأنه أبدع في مجال الروحانيات، بل يعود إلى " قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى " الشيء في ذاته " إلى

---

[1] – المرجع السابق، ص. 28.

[2] – أنظر حسين مروة، المرجع السابق، ص. 81.

[3] – علي سامي النشار، مرجع سابق، ص. 29.

الكنه، إلى " الماهية ". وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضيع، مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتا تاما، وتدل دلالة واضحة على ما كان يختلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في ما بعد الطبيعة "[1]. هكذا يجد الخطاب السلفي للخطاب الإستشراقي العنصري مبررا ايديولوجيا دينيا رغم أنه يعتقد باختلافه عنه، وإلا كيف نفسر قوله " إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقرية الشخصية اليونانية، أو عمل الذات اليونانية "[2] وفي نفس الوقت يعتبر العقل الإنساني قاصرا مما يبين أن منطق الخطاب السلفي قياسي، لهذا يكون قصور العقل الإنساني هو قصور العقل الإسلامي. لقد حصر الخطاب السلفي الفلسفة والتفكير الفلسفي في الميتافيزيقا فقط، لذلك فإن الفلسفة العربية الإسلامية ليست عربية أو إسلامية، مادام أن للعرب والمسلمين ميتافيزيقا خاصة هي علم الكلام. أما أصول الفقه فهو التفكير المنطقي الجديد الذي كشف عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا فيما بعد، وبالتالي فإن كل محاولة لإعادة بناء الميتافيزيقا على أساس عقلاني محاولة فاشلة لأن الإسلام يعتمد رأي الجماعة ويقوم على الإجماع. أما ما بعد الميتافيزيقا اليونانية فهي نتاج الذات اليونانية أو العبقرية الشخصية اليونانية التي تعتمد الرؤية الشخصية، هذا ما يفسر " مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية "[3] ومن هنا يجد موقف "النشار " وموقف المستشرقين أصالته وتبريره في إنكار أصالة الفلسفة العربية الإسلامية. إن هذه العودة إلى الماضي لرفض الحاضر لدى الخطاب السلفي تعود إلى منهجه الانتقائي القياسي الذي يسعى دائما إلى إثبات الذات، وبما أن الذات المعاصرة مهزومة وتعاني مرارة الحاضر، يجب إبراز الذات المنتصرة، ذات الماضي وبالتالي يتم رفض الحاضر ورفض الغرب، بوصفه مرآة عاكسة للذات المعاصرة المهزومة. ومنه يجد نفسه هذا الخطاب في أحضان المركزية الأوروبية التي تنفي كل أشكال العقلانية عن الثقافة العربية الإسلامية، مؤكدا أنه " لم تكن لنا بالأمس حاجة إلى الفلسفة اليونانية، وإذن لسنا اليوم في حاجة إلى فكر خلفاء اليونان...

[1] – المرجع السابق، ص. 33- 34.
[2] – المرجع السابق، ص. 34.
[3] – المرجع السابق، ص. 41.

والفلسفة الإسلامية الحقة هي فلسفة الإسلام – لا الفلسفة الوافدة على الإسلام... إن التاريخ تاريخنا نحن وأما الباقي فجاهلية"[1]. ويعبر عن هذا الموقف سلفي آخر عندما اعتبر مفكري " النهضة" العربية الحديثة أتباعا للغرب، ومحاولات " محمد علي " التجديدية محاولة تغريب ويؤيد موقف سلفه من محمد علي بقوله " لم يكن لهؤلاء. إذن في ظل حكومة محمد علي مكان ولا كان ثمة مكان لأمثال عمر مكرم أو الجبرتي ممن تصدوا بالمعارضة الإيجابية لطغيانه ... أو نددوا بانفتاحه الكامل على الغرب وتأثيراته.... وإنما فسحت مجالات النشاط لنمط جديد من المشايخ –أشهرهم رفاعة الطهطاوي..."[2]. إن كل " نهضة " لا تكرر الماضي ولا تلغي الآخر هي "نهضة " تابعة وغير أصيلة، حيث أن الخطاب السلفي في رفضه وإقصائه للآخر تثبت للأصالة والخصوصية وتميز للذات. غير أن هذه العملية التي يقوم بها هي ذاتها تثبيت للآخر الذي شكل ومازال يشكل هاجسا له من حيث هو الفعل الذي دفعه إلى رد الفعل ولأنه يشكل تحديا وجوديا وحضاريا لا يمكن التخلص منه بمجرد إلغائه، والرجوع إلى الماضي بشكل نكوصي وانبهاري. وإذا كان الخطاب السلفي يعبر عن الرؤية الانبهارية بالسلف كرد فعل على التحدي الغربي، فما هو موقف الخطاب الليبرالي من الاستشراق وبالتالي التراث والثقافة الغربية ؟

3- الخطاب الليبرالي:

يمتد الخطاب الليبرالي العربي في الخطاب النهضوي العربي منذ القرن التاسع عشر لدى " فرح أنطون وقاسم أمين وغيرهم من المثقفين العرب

---

[1] – محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (الطبعة الثالثة؛ بيروت: دار الطليعة، 1988م)، ص. 146.

[2] – حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين ودراسات إسلامية أخرى** (سلسلة التضاد: الجزائر: موفم للنشر، 1990م)، ص. 139.

الذين جعلوا من أفكار التنوير الغربية والنموذج الغربي مرجعية فكرية لهم[1]، حيث كانت أفكارهم محاولات للتوفيق بين التراث العربي الإسلامي والنموذج الغربي خاصة لدى المسلمين منهم. أما ظهور هذا الخطاب لأول مرة في الفلسفة فكان مع " إبراهيم مدكور " في كتابه التأريخي " في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق"[2] الذي حاول فيه تجاوز كل من الخطاب السلفي والخطاب الاستشراقي وهذا ما نحاول القيام بالكشف عنه. أي الكشف عن عملية التجاوز هذه، هل تمت فعلا، أم كان " صاحب المنهج وتطبيقه " مجرد مثل للمنهجية الاستشراقية في الفكر العربي ؟

أ- عقلنة الاستشراق:

يحاول الخطاب الليبرالي التأريخ للفلسفة العربية الإسلامية انطلاقا من وضع منهج "تاريخي ومقارن " من أجل إدماج هذه الأخيرة في تاريخ الفلسفة العام الذي يبدأ في نظره مع اليونان ثم اللاتيين والمسلمين في القرون الوسطى وانتهاء بالأوروبيين في العصر الحديث والمعاصر، وهذا من أجل الرد على بعض الغربيين الذين أنكروا على الفلسفة العربية الإسلامية أصالتها بقولهم "إن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة... في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والأدب وبعثت العلوم بعثا قويا، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها "[3]. أي أن محاولة الخطاب الليبرالي لتأريخ للفلسفة العربية الإسلامية سقطت في الرؤية الإيديولوجية القائمة على رد الفعل المتجه إلى البحث عن الأصالة والخصوصية التي أطرت الخطاب السلفي، لكنه اختلف عن هذا الأخير باعتباره الفلسفة العربية الإسلامية، فلسفة من إنتاج وإبداع العرب

[1] – أنظر هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب** (الطبعة الثالثة؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1981) الفصل الخامس: الإيديولوجية الاجتماعية للمثقفين المسيحيين والفصل السادس: بروز العلمانيين المسلمين من ص76 إلى 103.

[2] – إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق** (الطبعة الثانية؛ القاهرة: دار المعارف، 1986).

[3] – المرجع السابق ص. 15.

والمسلمين، ناكرا المواقف العنصرية الرينانية التي " كانت دعوى القرن التاسع عشر الشائعة "[1]. معتبرا أن الإسلام قد شجع التفكير الحر وظهر ذلك في اختلاف الآراء والمذاهب وتتلمذ المسلمين على يد النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة لذلك قال " فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات" فلسفة إسلامية "لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس دينا فقط، بل هو دين وحضارة"[2]، كما كان لهذه الفلسفة مشاكلها وظروفها التي أحاطت بها، لهذا كانت غايتها هي التوفيق بين العقيدة والحكمة بين الفلسفة والدين"، وهي كما يبدو فلسفة "دينية روحية "[3]، لذلك فإن التفكير الفلسفي في الإسلام لا يمكن حصره في ما كتبه الفلاسفة وإنما يجب مده إلى بعض الدراسات العلمية والكلامية والصوفية والأصولية لأن " البحوث الكلامية والصوفية لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجها لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينهما صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة"[4]. أي أن ما يميز التفكير الفلسفي عند المسلمين هو علم الكلام والتصوف، لأنهما يختلفان عن فلسفة أرسطو وتلامذته من المشائين العرب. وهكذا بعد أن كان علم الكلام لدى الأستاذ النشار أصبح علم الكلام والتصوف لدى الأستاذ مدكور يمثلان أصالة التفكير الفلسفي عند المسلمين. هذا ليس ردا على الطاعنين المتحاملين والمشككين في الفلسفة العربية الإسلامية من الغربيين فحسب بل كذلك على " بعض الباحثين "[5] العرب الذين أخذوا بهذه الرؤية ومن بينهم " الأستاذ عبد الرحمان بدوي " الذي يرى " أن المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الإسلامية من أجل معارضة النتاج اليوناني قد انتهت بالإخفاق والفشل الذريع "[6]. ويقصد بذلك الفلسفة

---

1 – المرجع السابق ص. 16–17.
2 – المرجع السابق ص. 19.
3 – المرجع السابق ص. 21.
4 – المرجع السابق ص. 21.
5 – المرجع السابق ص. 9.
6 – عبد الرحمان بدوي، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** (ط4؛ بيروت: دار القلم) ص. (5) من التصدير. علما أن الطبعة الأولى لهذا الكتاب كانت سنة 1940 أي

العربية، مما أدى بالخطاب الليبرالي إلى التأكيد على وجود فلسفة إسلامية ومهما كانت طبيعتها، حتى لو كانت كما سبق أن اعتبرها المستشرقون فلسفة لاهوتية أو روحية، وهذا ما يراه كذلك الخطاب السلفي. أي أن ما يعارضه الأستاذ " مدكور " هو نفي وجود فلسفة إسلامية لذا فهو يرجع الفضل للمستشرقين في نشر الثقافة العربية الإسلامية " ورسم المنهج... فمنهج المختص في الأدب واللغة والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية أو الصوفية أو الكلامية أو العلمية والفلسفية، وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ دائرة المعارف الإسلامية التي ".. تعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الإسلامية "[1]. إن الذين يتعرض لهم "مدكور" بالنقد ليس المستشرقين أو الاستشراق كرؤية ومنهج، وإنما بعض الآراء العنصرية فقط التي يبحث لها عن تبرير كادعائه، أن هذه الآراء نتجت عن عدم إلمام هؤلاء باللغة العربية، واعتمدوا على بعض المصادر اللاتينية التي نقلت صورة مشوهة عن الثقافة العربية الإسلامية. رغم أن معظم المستشرقين يتقنون اللغة العربية.[2] وبعد تبرير الدراسات العربية والتنويه بالمستشرقين يقترح منهجا في دراسة الفلسفة العربية الإسلامية التي لم تأخذ حقها في الدراسة رغم المجهودات التي قام بها المستشرقون، لهذا " لا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني "[3] وما يقوم به المنهج التاريخي هو إدماج هذه الحلقة المفقودة في الفكر الإنساني بعد الكشف عنها ومن خلال العودة إلى الماضي من أجل وضع هذه الفلسفة في مكانها الطبيعي، كما يتم الاعتماد كذلك على المنهج المقارن، وهو المقابلة بين الأشخاص والآراء وتوضيح الشبه والاختلاف، وللقيام بذلك يؤكد الخطاب الليبرالي على إتمام ما قام به المستشرقون بالوقوف " إلى جانبهم إن لم نتقدمهم "[4]. إن المنهج التاريخي في مفهوم الأستاذ مدكور هو الحياة الذاتية للفيلسوف والوسط

بسبع سنوات قبل الطبعة الأولى لكتاب " في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه " سنة 1947. انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص. 148.

[1] – إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص. 26.

[2] – انظر: حسين مروة المرجع السابق، ص. 84.

[3] – إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص. 27.

[4] – المرجع السابق، ص. 29.

الاجتماعي الذي عاش فيه، لذلك كان " الفارابي " متصوفا وأول من أنشأ نظرية صوفية أثرت على من جاء بعده من الفلاسفة المسلمين، وهذا نظرا لميله ونزوعه للزهد والوحدة والتقشف والخلوة ومعاصرته لكبار المتصوفة أمثال " الشبلي" و"الحلاج" و"الجنيد " وتأثره بالأفلاطونية المحدثة. كما كان تأثر " ابن سينا " بالفارابي هو الذي جعل منه متصوفا، وقد كان اميل إلى متصوفة القرن العاشر الميلادي من أستاذه، وكذلك الشأن بالنسبة إلى "الغزالي الذي وضع أسس التصوف السني رغم رفضه " لنظرية الاتحاد الحلاجية في كتاب "الأحياء"... [إلا] أنه يميل إليها ويقول شيئا يشابهها تمام المشابهة في كتاب "مشكاة الأنوار"[1] وهكذا جعل الأستاذ مذكور من الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة صوفية من أجل إثبات أصالتها وخصوصياتها، والرد على من قال أنها نسخة من الفلسفة اليونانية بحجة أن العالم الإسلامي استطاع " أن يكون لنفسه فلسفة تتماشى مع أصوله الدينية والاجتماعية في الحياة الذاتية للمتصوفة الذين عاصرهم " الفارابي " و" ابن سينا " وتأثروا بهم.[2] لقد أراد الاستشراق للفلسفة العربية الإسلامية أن تكون فلسفة اللاعقل وهي الرؤية نفسها التي تبناها مذكور، بعد أن حذف منها الجانب العنصري وبسط عليها الشرعية التاريخية القائمة على المركزية الأوروبية وهكذا يكون قد " عقلن " الاستشراق.

ب- أنسنة الاستشراق:

لقد وصل الخطاب الليبرالي إلى التأكيد على تاربخانية الفلسفة الغربية بتقويته لخط الاستمرارية فيها الذي رسمه المؤرخون الغربيون انطلاقا من المركزية الأوروبية إلى تحدد بداية التفكير الفلسفي في اليونان القديمة ثم الفلسفة المدرسية الوسيطية والفلسفة الحديثة والمعاصرة، أما بقية الفلسفات غير الأوروبية فمجرد هوامش أو محاكاة للفلسفة الأوروبية. غن تاريخ الفكر الإنساني لم يبدأ مع بداية النظر العقلي لدى المسلمين بدأ – كفلسفة على الأقل- لدى اليونان، إذن فماضي الفلسفة

[1] – المرجع السابق، ص. 63.
[2] – انظر: حسين مروة، المرجع السابق، ص. 86.

الإسلامية هو ماضي كل فلسفة، أي الفلسفة اليونانية، ومستقبلها مستقبل كل فلسفة سبقت الفلسفة الأوروبية الحديثة.[1] اعتمادا على هذه الرؤية تم ربط الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية من خلال اعتبار الفارابي وابن سينا وابن رشد...الخ فلاسفة مشائين، تلاميذ وشراح لأرسطو، وربط هذه الفلسفة بالفلسفة الأوروبية الحديثة، من خلال تأثر " ديكارت " في شكه بشك الغزالي وتشابه الكوجيتو بالرجل المعلق في الفضاء لدى ابن سينا. لذلك فإن الفلسفة العربية الإسلامية تقابل الفلسفة السكولائية في القرون الوسطى " هاتين الفلسفتين - مضافا إليهما الدراسات اليهودية - يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى"[2] هكذا أصبحت الفلسفة العربية الإسلامية كفلسفة متميزة بعقلانيتها مماثلة للفلسفة السكولائية من حيث هي " فلسفة إسلامية " أو اسكولائية "إسلامية"[3]، وكل ذلك على حساب أصالتها وتاريخيتها. إن هاجس الخصوصية والأصالة جعل الخطاب الليبرالي يختار الجوانب اللاعقلانية على حساب الجوانب العقلانية في الفلسفة العربية الإسلامية، نظرية السعادة والاتصال، نظرية النبوة، وخلود النفس عند ابن سينا، وهذا ما يؤكده مفكر ليبرالي آخر بقوله إن " النزعة الروحية تحكمت بالفكر العربي في العصور الوسطى... واقترنت بالحمية اللاهوتية حتى باتت من مقومات هذا الفكر العضوية، والواقع أن هذه النزعة مازالت تتحكم بجوانب عدة من الفكر العربي حتى يومنا هذا، وهو ما يمكن دعوته " بأوسطية "[4] الفكر العربي "[5].

لقد استلهم كل من " مدكور" و" عبد الرازق" مشروعهما التأريخي من كتاب تاريخ الفلسفة لإميل برهييه، الذي يصدر في تأريخه للفلسفة عن المركزية الأوروبية معتقدا أن الفلسفة هي قراءة لتاريخها وبالتالي فإن

1 - انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص. 149.

2 - إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص. 22.

3 - المرجع السابق، ص. 21-22.

4 - "أوسطية" تعني النزعة الخاصة بفكر وثقافات القرون الوسطى

5 - ماجد فخري،"الإنسانية والحداثة في الوطن العربي اليوم"، **المستقبل العربي (العدد 2،** مركز دراسات الوحدة العربية، **1978)** ص. 89.

الفلسفة العربية الإسلامية مجرد قراءة للفلسفة اليونانية. في هذا الكتاب الذي يتكون من سبعة أجزاء، ويتضمن ألفين وخمس مائة صفحة وثلاثة آلاف فيلسوف ومفكر يخصص صاحبه ثلاثة عشر صفحة لعلم الكلام والفلسفة العربية الإسلامية تحت عنوان : " الفلسفة في الشرق"[1] مضافا إليها " الفلسفة اليهودية " و"الفلسفة البيزنطية ". إن هذا العنوان – "الفلسفة في الشرق" وليس الفلسفة الشرقية – ذو مغزى من حيث أنه يؤدي إلى الفكرة القائلة أن الفلسفة نشأت مع اليونان ولم تنشأ في الشرق القديم، وأنها انتقلت إلى الشرق من خلال "تأثير أرسطو والأفلاطونية المحدثة على الفلاسفة المسلمين"[2] وكان هذا العنوان الثاني الذي خصصه " برهييه" بعد "المتكلمون المسلمون" لإحالة كل الفلسفة والفلاسفة العرب إلى أرسطو وأفلوطين، وبالتالي فإنه لا يمكن اعتبار هؤلاء فلاسفة، لذلك فهو يضع المصطلح بين مزدوجتين. ورغم ذلك في نظره فإنهم ليسوا ساميين، وليسوا فلاسفة لأنهم مسلمون " وجدوا شطرا من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية، التي نقلها النصارى النساطرة، القاطنون في آسيا الصغرى وفارس إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس، وإما في المأثورات المزدكية التي كانت لا تزال حية في فارس، بكل ما يخالطها من فكر الهند (روحانية الصوفيين)"[3] عن منهجية التأريخ الغربي التي وضع معالمها فلاسفة ومؤرخوالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر الذين أنتجوا الاستشراق لأنهم أرادوا إدخال الوحدة والاستمرارية على الفكر الغربي الذي جعلوه تاريخا للفكر الإنساني، لذلك كان هدف المنهج التاريخي والفيلولوجي دائما البحث عن أصول الأفكار والنظريات في الفكر الأوروبي. وهذا ما نجده عند " مدكور" كذلك من خلال مقارنته للفلاسفة المسلمين مع الفلاسفة اليونانيين أو الفلاسفة الأوروبيين المحدثين، حيث يرى أن الفلسفة العربية مجرد جسر مرت عليه الفلسفة اليونانية إلى الغرب الحديث وهو بذلك يؤكد أطروحات الاستشراق.

(نهاية القسم الأول)

---

[1] – إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابشي (الطبعة العربية الأولى؛ بيروت: دار الطليعة، 1983)، الجزء الثاني: العصر الوسيط والنهضة، ص. 115.

[2] – المرجع السابق، ص. 119.

[3] – المرجع السابق، ص. 116.

بن مزيان بن شرقي

إشكالية تجديد الوعي التاريخي العربي
قراءة في فكر عبد الله العروي

1- من الأدلوجة إلى الخطاب التاريخي

ينطلق " العروي" من وضع الإيديولوجية العربية في إطار عام للخطاب العربي منذ ما يسمى " بالنهضة العربية" إذ يبدو هذا الأخير - الخطاب العربي- أدلوجة تبرر وضعا قائما، وتاريخا يختلف عن التاريخ العربي حيث تتجسد، هذه " الأدلوجة" في ثلاثة مراحل/ صور للوعي العربي، وهي "الشيخ"، و" السياسي"، و"التقني" ممثلة في شخصية : " محمد عبده"، و" لطفي السيد"، و"سلامة موسى". إن كل صورة / شكل له خطاب يتميز به عن الآخر، والذي يشكل البنية المرجعية والمعرفية لحامله، إذ أن الشيخ يحتفظ بالتعارض بين الغرب والشرق في إطار التعارض بين المسيحية والإسلام: وهو يكمل تقليدا قديما بلغ عمره اثني عشر قرنا... ومع ذلك يتوهم بأن المجابهة القديمة هي التي تستمر"[1]. إذا كان هذا التعارض أساسا لبنية الخطاب عند "الشيخ" فإن رجل السياسة " يضع من بنية التعارض أي مع الغرب نموذجا له أو بنية للإيديولوجية، وذلك انطلاقا من معرفة تامة بتاريخ ومنجزات الغرب، فهو يدرس التاريخ الغربي في ذاته وليس على نحو مقاطع مجزأة "[2] كما يفعل "الشيخ " لغرض الوصول إلى أساس التعارض بينه وبين الغرب / المسيحي. لذا فان تمثل الغرب كنموذج يظهر أكثر وضوحا لدى "السياسي"، وذلك في مطالبته بتمثل الديمقراطية كحل للمشاكل

---

[1] - عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني (ط1؛ بيروت: دار الحقيقة، 1970م)، ص. 45.

[2] - المصدر السابق، ص. 49.

التي يحياها العرب وهو في ذلك ينقد النظام التركي للمطالبة بالحرية الفردية أي دستور وانتخابات وحياة برلمانية. أما النموذج الثالث في نظر " العروي" فهو الذي يأخذ بالمنجزات العلمية/ التقنية، وهو ما يسميه " العروي" بـ"التقني" والذي يضع من اليابان أنموذجا لخطابه، وتعبيرا صادقا في نظره عن قوة التحدي للواقع، إذ لا يوجد في نظر " التقني" – أي التكنوقراطي–، "دين أكثر بعدا عن ديانة التوحيد الرصينة، وتاريخ أكثر دموية وشعب كان أكثر خضوعا للاستعباد مما نجد"[1] عند اليابانيين. وهو في ذلك يماثل عن غير وعي بين أزمة العالم العربي، وبين اليابان، لذا يبقي الأنموذج الياباني، وتبني العلمية والتقنية سبيلا في رأيه للخروج من أزمة الواقع العربي. رغم هذا فان الأنموذج الذي يلقي صدى في نظر العروي عند العرب وفي الحقل الثقافي والسياسي العربي يبقى هو الأنموذج " السياسي الليبرالي" يقبله لا لشيء سوى " لأن الشيخ غامض جدا، وداعية التقنية مفرط الادعاء"[2]. لذا فان هذا القبول هو الذي يخلق لديه الاستمرارية التاريخية داخل بنية الوعي العربي، يظهر بوضوح في البنى الثقافية واللغوية التي تتشكل منها مفاهيم الخطاب العربي كما يظهر هذا بوضوح في الخطاب التاريخي العربي، والذي يمكن أن نقسمه إلى : التاريخ الاعتباري، التاريخ المؤقنم، التاريخ الوضعي، التاريخ الكوني. تبدو النقطة الأساسية في خطاب التاريخ الاعتباري في " إعادة بناء للتاريخ.. وهي ناجمة عن درجات نضج المجتمع العربي وتداخله مع المجتمع الغربي"[3]، ومما زاد في تعزيز وقوة هذا النوع من الخطابات التاريخية، النظريات الدورية للتاريخ Les théories cycliques de l'Histoire، وحاجة المجتمع العربي التي تتلاءم ورؤية " الشيخ" الذي يرى في عصور مضت، قوة وازدهار العالم العربي – الإسلامي. أما الخطاب التاريخي الثاني فهو ما يمكن أن نسميه بالتاريخ " المؤقنم " L'Histoire hypostatise، وهو اللفظ المستخلص من الثالوث المسيحي. وهو عند "العروي" نفس البنية التي تحكم وعي هذا الخطاب والتي تتمثل في : العقيدة والثقافة واللغة، لذا فإن ضمن هذا "الخطاب" لم يعد الأمر يتعلق.. بنظم فكرية

[1] – المصدر السابق، ص. 55.
[2] – المصدر السابق، ص. 76.
[3] – المصدر السابق، ص ص. 117–118.

مجردة تنزع إلى تفسير المسار التاريخي، بل أصبح الأمر يتعلق بصور، هي تجسيدات حقيقية لتاريخ مضغوط.. نجد مقوماتها في العقيدة الدينية، والثقافية، واللغة"[1]. لذا ومن داخل هذا الخطاب يريد "الشيخ" أن يعيد التاريخ إلى " فترة تبلور العقيدة الإسلامية"[2]، أما في الثقافة، فانه وباسم إحياء مقومات الدولة القومية يسعى أصحابه – أي أصحاب الخطاب–، لا حياء ثقافة الأدب حتى وأن كان "الأمر في الحقيقة (يتعلق) باتنوغرافية للحياة البدوية بلغتها.. وطراز المعيشة فيها "[3]. فكان من نتائج ذلك أن كانت " الثقافة التي أنتجها هذا الخطاب لم تضع الوعي العربي أمام حقيقته، أمام واقعه وحاضره وكان نفس ما جرى مع العقيدة والثقافة هو ما جرى مع تلك الرؤية الانبهارية للعرب من لغتهم، وبالمقابل فان مستغربين بارزين يعترفون بأنهم.. لا يشاركون في هذه الحماسة المفعمة بالوجدان"[4] تجاه لغتهم وهذا ما يجعل هذا النوع من الخطاب غير واع بالواقع العربي، وحاضره المهزوم. أما التيار الثالث فهو التيار الذي كان للمستشرقين دور كبير في إدخاله للخطاب العربي التاريخي، والذي يعتمد طرقا علمية كانت المدرسة الوضعية.من ورائها، لذا سمي "بالتاريخ الوضعي". لكن كتابة التاريخ العربي بنظرة وصفية للمستشرقين لا يمكن في نظر " العروي" إلا أن "يفضي بحركة الاستشراق إلى أن تكتب وحسب تاريخا سلبيا، محكوما هو أيضا بصورة حتمية بأن يستخدم على نحو ايديولوجي"[5]. وفي مقابل هذه الخطابات الثلاثة : الاعتباري، المؤقنم، الوضعي، نجد أن الفكر التاريخي الغربي / الآخر قد تجاوزها إلى التاريخ الكوني L`Histoire universelle ، الذي يعد الآن خطابا رائدا، والذي من خلاله "الغرب يفترض تاريخا واحدا"[6] بحكم حركة المجتمع. فالحدث التاريخي لا يأخذ الطابع الإقليمي بقدر ما يأخذ الطابع الكوني، فبدلا من أن يكون البطل هو الذي يحكم التاريخ يصبح القانون /

[1] – المصدر السابق، ص. 125.
[2] – المصدر السابق، ص. 120.
[3] – المصدر السابق، ص. 130.
[4] – المصدر السابق، ص. 137.
[5] – المصدر السابق، ص. 145.
[6] – المصدر السابق، ص. 233.

المنطق هو الذي يحكم التاريخ. إن هذا النوع من التاريخ هو القادر على أن يقضي على صفة " الاغتراب" للإنسان في الزمن أي الاغتراب في التاريخ، وهذا ما يرفضه المجتمع العربي الآن. ولكي " يعيد بناء ذاته يستخدم صورة مواجهة..، وفي هذا نجد الفكر كله إيديولوجيا"[1] لأنه يستخدم فكرة قبلية ما، تراءت له هي سبيل المواجهة بينه وبين الآخر، وسبيلا للخروج من الأزمة، فكان إما يبرر أو يواجه أو يرفض. إن هذه الصورة غير الواعية – أدلوجة كما يسميها " العروي" بدت بوضوح في " النهضة " العربية، فلم يكن الخطاب العربي لسنة 1789 م خطابا نهضويا في محتواه وفي أفقه بقدر ما كان خطاب انبعاث، لأن العرب بقوا حتى عام 1967 م يريدون دائما " تغيير أحوالهم باسم مشاركتهم السابقة في الحضارة... لذا حق أن نتكلم عن انبعاث ونهضة لا عن تقدم وتثقيف"[2]. وهذا ما أثر على الوعي العربي للتاريخ، إذ مازال العربي يتعامل مع التاريخ برؤية اعتبارية – نسبة إلى العبرة – حلزونية للتاريخ وهذا لعدم حصول العقل العربي على مفهوم للتاريخ فالتاريخ في نظر " العروي" لا يساوي شيئا سوى الوعي بالتاريخ.

2- من التاريخ الحداثي إلى التاريخ الكوني

بعد أن درس " العروي" الأدلوجة العربية، واستخلص من كل واحدة بنيتها وأوضح كيف" تستوحي دورا من أدوار التاريخ الغربي الحديث"[3] في لحظاته، يحاول أن يطرق الخطاب العربي بعد سنة 1967م – أي بعد النكسة العربية– ليضعه محل دراسة وتفكيك. ينطلق " العروي" لفك الالتباس – وهو في ذلك يشبه " زريق" – الذي قد يفهم من وراء كلمة " تاريخ خاصة " وأن الكلمة نفسها اليوم تستعمل كمفهوم داخل الخطاب الغربي بعد تطورات ضمن

---

[1] – المصدر السابق، ص، 223– 224.

[2] – عبد الله العروي، " قضية التراث والانبعاث الحضاري في الوطن العربي"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، (بيروت، العدد12، 1981)، ص. 21.

• – أنظر عبد الله العروي، " الماضي الحاضر والمستقبل"، حوار أجراه بن مزيان بن شرقي، **الشعب**، العدد 8724.

[3] – عبد الله العروي، **مفهوم الأيديولوجية: "الأدلوجة"** (ط1؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير العربي، 1983م)، ص ص. 124–125.

الإطار المعرفي للخطاب الغربي، إذ يرى أن "كلمة تاريخ... تحمل في كل اللغات العصرية، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل معنيين : تعني سلسلة الوقائع الماضية... الواقعة فعلا، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع"[1]. وفي هذا الازدواج للمعنى الذي تحمله الدلالة المفاهيمية لمفهوم " تاريخ" يظهر اللبس الذي يأتي من الاستعمال الواحد للمفهوم لمعنيين مختلفين، وتفاديا لهذا فان " العروي" يشترط التمييز " بين التاريخ كدراسة لوقائع الماضي، كتقنية من تقنيات معرفة ما.. وبين النظرة الشاملة التي يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي"[2]، فهو إذن يؤكد على التمييز بين التأريخ Historisme وبين التاريخ الشامل/ الكوني الذي لا يعني عنده فلسفة التاريخ. فهذا الحقل الأخير غالبا ما يحمل النظرة الفردية أو فلسفة التاريخ لتفسير حركة التاريخ، بل الذي يقصده " العروي" من وراء نظره هو تلك الرؤية الجماعية وغير الواعية، لأنها تعبر عن استمرار الماضي في حاضر الجماعة"[3]، وهذا لا يستبعد تداخل الحقلين فيما بينهما، وهذا التداخل في نظر "العروي" هو الذي لم يتمكن "فهم"* الإنسان أن يزيله من وعيه، فالتاريخ هو أساسا اتجاه أو مسطرة التقدم. من الزاوية الكرنولوجية – الزمنية – فإن العرب في نظر "العروي" يعدون من قبيل الأمم الأولى التي تعرفت على حقل مفهوم كلمة تاريخ بالدلالة المفاهيمية المتداولة الآن في الخطاب التاريخي "فكلمة (تاريخ، كلمة عربية، والكلمة الأجنبية أسطوريا، التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلا لكن في معنى آخر للتعبير عن القصص الخيالية الميثولوجية، التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق، كحوادث التاريخ القريبة أو البعيدة"[4]، ولا بأس أن نتعرف، ولو باختصار عن الأسباب التي دفعت بالعرب لأن يكونوا الرواد في هذا المجال. يرجع "العروي" ذلك – أي حصول العرب على مفهوم التاريخ–

---

[1] – عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (ط2؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير العربي، 1983م)، ص. 83.

[2] – المصدر السابق، ص. 84 .

[3] – المصدر السابق، ص. 84 .

* – بالمعنى الكانطي. انظر المستويات الثلاثة لنقد العقل الخالص عند كانط.

[4] – المصدر السابق، ص. 85.

لأسباب معرفية، وسياسية واجتماعية. فأما الناحية المعرفية فإنها تتمثل في وجوب وجود " التاريخ" لمساعدة "علم شؤون الدين" في مجالات : العبادات وحقوق الأفراد وأسباب النزول، ولهذا فإن التأليف التاريخي في بدايته لم يكن " يهدف إلى معرفة الماضي فقط بل يهدف أساسا إلى تجديد حكم شرعي لصالح فرد أو جماعة، لهذا السبب كثر بين المؤلفين في التاريخ أول الأمر عدد الفقهاء"[1]. لهذا ولعدم العمق في النظرة إلى الزمن – أي النظرة إلى الماضي خصوصا – كانت المؤلفات في أغلبها تحمل اسم "الأخبار". أما من الناحية السياسية الاجتماعية فإن العروي يرجع ذلك إلى النزاعات الطائفية والقبلية التي عرفتها الأمصار العربية خصوصا الفترة العباسية التي "عرفت نزاعات اعتبرها البعض ذات صبغة قومية أذكت نارها فرقة الجماعة إلى شيع ونحل متعددة"[2] كانت لسياسة المتوكل قوة الحسم فيها "بأدلوجة" الوحدة والجماعة فكان من نتائج ذلك أن توسعت النظرة إلى الماضي فتوسع "نطاق التدوين التاريخي إلى ماضي الشعوب غير العربية"[3] فكان من بين المؤلفات "الكامل في التاريخ".

لكل هذه الأسباب، وإذا تصفحنا الخطاب التاريخي العربي لهذه الفترات – الوسيط–، يمكننا مع " العروي" أن نستنتج ما يلي: الموضوعية في كتابة الأحداث، عدم حساسية المؤرخ العربي في وصفه للحدث وعدم إيجابية الحدث بحيث أنه لا يرى للحدث "وزنا"– أو تأثيرا أو معنى.. والتاريخ.. يراه كمجال مهلهل، متقطع يحتاج إلى موضوعية لتتضاف إليه من ميدان آخر"[4] على أن هذا التقطع سرعان ما يلتحم في "البؤرة " – "عهد النبي"– والذي ينظر من خلاله إلى التاريخ نظرة دورية. ولإعادة تأسيس وعي تاريخي عربي، وخطاب تاريخي ينطلق من تحليلات "زريق" للخطاب التاريخي إلى : تقليدي، قومي، ماركسي ووضعي. جاعلا من مقولة " مينكه" أن أكبر ثورة ذهنية عرفها العقل الإنساني هي الثورة التاريخية "

[1] – المصدر السابق، ص. 86.
[2] – المصدر السابق، ص. 88.
[3] – المصدر السابق، ص. 88.
[4] – المصدر السابق، ص. 88.

التاريخانية"[1] نقطة تساؤل عن وجوب القيام بمثل هذه الثورة في العقل التاريخي العربي.

يرى "الأستاذ العروي" في المجتمع العربي في الوقت الحاضر/ الواقع مجتمعا متخلفا تاريخيا، مجتمعا في موقع "خضوع وضعف واستغلال"[2] والذي جعل منه كذلك هو تجاوز الخطاب التاريخي المعاصر لخطابه الوسيط. فالمجتمع العربي في نظر "العروي" اليوم يواجه مجتمعا آخر ينظر إلى التاريخ نظرة مخالفة، ويضغط عليه في كل الميادين"[3]. حيث تفرع التاريخ إلى ميادين، كالطبيعيات، والعلوم الاجتماعية الأخرى، وتغيرت نظرة الإنسان المعاصر للتاريخ، والذي بدأ يتصف بإيجابية الحدث التاريخي، مسؤولية ... أصحاب الوقائع بمعنى أن الحكم عليهم ممكن... يعتبر التاريخ المستمر بمعنى أن معرفة أحداث الماضي تحدد، وتسمو حتما (على) اختيارات الحاضر (وأن).. التاريخ.. هو عملية متطورة مستمرة"[4].

يلاحظ من هذا أن أسس الخطاب التاريخي الغربي لا تتماثل والنظرة العربية الوسيطية للتاريخ – التي مازالت تطبع وعينا التاريخي –، فالنظرة الغربية ألغت المطلقية في التاريخ بإلغائها القدرة الإلهية في توجيه الأحداث التاريخية، وذلك من خلال قولها بمسؤولية أصحاب الوقائع التاريخية باعتبارهم أحرارا للقيام أو الامتناع عن الفعل، "فالحقيقة المطلقة ليست معروفة منذ القدم ولا هي خارج متناول البشر... لأن في كلتا الحالتين يفقد التاريخ.. إيجابياته ويعود مسرحا لخيال الظل"[5]؛ عندئذ يصبح القيام بثورة في الفكر التاريخي واجبا. لكن لا يمكن القيام بهذا العمل سوى بتشكيل وعي تاريخي يكون قادرا على القيام بهذا التحول داخل الفكر التاريخي العربي لذا فإن "العروي" يدعو إلى استيعاب النظرة الجديدة لمفهوم التاريخ. التي مفادها لكي يكون "التاريخ ميدان جد ومسؤولية، لابد من اعتبار الحقيقة المطلقة

---

1 – المصدر السابق، ص. 99.

2 – المصدر السابق، ص. 97.

3 – المصدر السابق، ص. 97.

4 – المصدر السابق، ص. 96.

5 – المصدر السابق، ص. 100.

كحركة وصيرورة.. بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامة.. وهذا المبدأ، هو في آن واحد أساس النزعة التاريخية "التاريخانية"، والديمقراطية والعلم الحديث"[1]، وهي الأسس النظرية لتاريخانية "العروي" وهي سبيل تقدم المجتمعات المتخلفة تاريخيا. "فالعروي" يضع النزعة التاريخية -التاريخانية- لقياس أزمة الخطاب العربي سواء الخطاب السياسي أو الخطاب التاريخي، ليرى أن فشل هذه الخطابات يعود إلى عدم تبني المعرفة التاريخية، إذ "لابد من اعتماد المعرفة التاريخية كأساس للعمل السياسي.. لابد من افتراض قدرة الإنسان على توجيه الحدث الماضي بالتأثر في نتائجه"[2] دون افتراض فلسفي مسبق قد يضفي صفة المطلقية على الاستراتيجية التاريخية المرتقبة من وراء العمل الذي يقوم به، وهو في رأي "العروي" الخطة التي لم يقدر الفلسطينيون على فهمها في بداية 1936 والتي كان من الممكن أن تحول الثورة الفلسطينية إلى حرب تحريرية لولا اعتماد المطلقية في النظرة التاريخية. هذا ما دفع العرب بعد ذلك في سنة 1967 إلى نكسة عملت على كشف حقيقة الوعي العربي، وهذه الحالة من الاصطدام مع الآخر ولدت التاريخ، التاريخ كمفهوم وكممارسة تولد فقط حينما كانت الهزيمة حضارية وليست مادية كما كنا نظن دائما.

3 - الوعي التاريخي والمستقبل / الحاضر

يرى "الأستاذ العروي" أن العالم العربي يعاني من تأخر تاريخي أي "تحقق التاريخ في أوروبا، وفواته في العالم الثالث (بما فيه العالم العربي) يكاد يكون واقعا "امبريقيا "لا يحتاج إلى نقد أو تحليل"[3]. لذا فإن الخروج من الأزمة يبقى رهنا بتحقيق نفس استراتيجية أوروبا خلال القرنين الماضيين، فكما حاولت أوروبا خلال قرنين ونصف وابتداء " من منتصف القرن الحادي عشر التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو

---

[1] – المصدر السابق، ص. 100.

[2] – المصدر السابق، ص. 101.

[3] – محمود شعبان، "التراث بين السلطان والتاريخ": قراءة نقدية أولى"، **مجلة دراسات عربية**.(بيروت لبنان، العدد 10، 1990م)، ص. 47.

مستقبل مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه في مكان آخر، مستقبل لسنا أحرارا كعرب في رفضه أو قبوله"[1]. أي أن نرى الواقع في المستقبل فهذه الاستراتيجية التي يطرحها "العروي" كحل للخروج من الأزمة، أزمة الواقع/ الحاضر. لذا، فحينما يعلن "العروي" أن الواقع – أي واقعنا – ليس الحاضر وإنما المستقبل فهو يريد أن يفهمنا أن الحاضر قرين التخلف.. بهذا المعنى يصبح الحاضر فاقدا لأي دلالة"[2]، لا يعني ذلك أن نتخلى عن الحاضر بل التفكير في كيفية تصور الحاضر مستقبلا، ولا يمكن ذلك في نظر "العروي" إلا ببلوغ ما بلغته أوروبا "عصر الأنوار" أي بوحدة التاريخ بين أوروبا والخطاب التاريخي العربي، وحدة الاتجاه في التاريخ. إلا أن وحدة الاتجاه عند "العروي" " لا تعني مقولة التاريخ/ تقدم.. وإنما تعني لكل شيء معنى... لهذا وجب إنقاذ كل شيء.. وعليه وجب استيعاب مفهوم التاريخ لتجاوز التأخر" [3].

إذن، استراتيجية "العروي" تهدف أولا إلى قراءة الخطاب العربي من خلال التاريخ، أي أن نحقق قراءة، ومعرفة تاريخية أساس كل عمل للخروج من التأخر التاريخي/ التخلف، فالتخلف "ليس.. فواتا بل هو تميز في وحدة النظام العالمي.. وهو ليس في ميدان ما وراء التاريخ.. بل من التاريخ عينه"[4]. إن المعرفة التاريخية تستلزم، لتجاوز أزمة الواقع/ الحاضر، إعادة النظر في المفاهيم التي يحتويها الخطاب التاريخي بما في ذلك مفهوم التاريخ، وعلى هذا وجب قراءة هذه المفاهيم : الدولة، الحرية، الإيديولوجية، العلم... الخ. على ضوء التاريخ وذلك بدراستها في تاريخيتها. لأن منطق الواقع هو الذي يحسم القضية، ولا يمكن للعرب أن يعوا أنفسهم وذواتهم[*] إلا

1 – محمود شعبان، "التراث بين السلطان والتاريخ"، مرجع سابق، ص. 47.

2 – محمد الكبسي " النموذج في الفكر العربي"، **مجلة دراسات عربية**، (بيروت، لبنان، العدد 5، 1988م)، ص. 97.

3 – المرجع السابق، ص. 95.

4 – عزيز العظمة، " بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ: مناقشة لفكر العروي"، **مجلة دراسات عربية** (بيروت، لبنان، العدد 3، 1985م)، ص. 7

* – انظر عبد الله العروي، "الماضي الحاضر والمستقبل"، حوار أجراه بن مزيان بن شرقي، الشعب، العدد 8724 .

بهذا التجاوز، وبهذا فقط يمكننا أن نتكلم عن وعي تاريخي عربي، وعن مفهوم للتاريخ. إن التاريخانية بالنسبة للأستاذ "العروي" تعد وسيلة لابد منها لتجاوز الأزمة، أزمة الخطاب التاريخي التقليدي – أي الوسيط – ثم اللحاق بالمستقبل لتجاوز التأخر. ولأجل ذلك يرى "العروي" ضرورة إعادة تقييم فلسفة الأنوار والديكارتية وفي الأخير تحليل ماهية الثقافة الأوروبية نفسها"[1]، ثم تبيان كيف انعكست هذه المفاهيم في بنية الخطاب والوعي العربيين. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا:

أولا: بالإقرار بأزمة تأسيس الخطاب العربي.

ثانيا: بوجوب تأسيس مفاهيم الخطاب، أي إعادة تشكيل أو تجديد الوعي التاريخي العربي.

4 - تاريخانية المفاهيم سبيل الحاضر / المستقبل

يتطرق " العروي " إلى مفاهيم كـ : الحرية، الأدلوجة، الدولة، العلم...الخ، والتي تداولها الخطاب العربي، والتي كونت شعارات العمل العربي، ولذا فان تحليل هذه المفاهيم ومناقشتها في نظر "العروي" لا "لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل ... أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء"[2] خاصة إذا ما اتخذت تلك الشعارات كمادة للتحليل الفلسفي والاجتماعي.

أولا مفهوم الأيدلوجية

يعتبر مفهوم الأيديولوجية "الأدلوجة " من بين أهم، وأكثر المفاهيم تداولا في الخطاب العربي. يستعمل في أغلب الأحيان كمفهوم مجرد من بنيته الثقافية التاريخية، فمفهوم "الأيديولوجيا ليس مفهوما عاديا يعبر عن واقع

---

[1] – عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (ط1؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983)، ص. 166 .

[2] – عبد الله العروي، ص. 5.

ملموس فيوصف وصفا سياسيا... وإنما هو مفـهوم اجتماعي تـاريخي .. مثله.. مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو المادة أو الإنسان "[1]. لذا فإن الاستعمال غير الواعي هو الذي شكل وعيا "زائفا" بالمفاهيم المتداولة في خطاباتنا العربية ولا تتم إعادة تركيب هذه المفـاهيم أي إعـادة تجديد الوعي التاريخي إلا بتحليل المفهوم في تاريخانيته. فكلمة أيدلوجيا الكثرة التداول اليوم في الشعارات العربية "دخيلة على جميع اللغات الحيـة تعني لغويا في أصلها الفرنسي علم الأفكار"[2]، ورغم تعدد معانيها: عقيدة، ذهنية... الخ إلا أنها تعني نفس الدلالة المفاهيمية. والمعنى الشائع في الإدراك العادي المتداول بين الناس أن الأيديولوجية تعني أن ينظر إلى المواضيـع بوعي "زائف" أي أن "يؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق"[3] وهو المعني الذي اعتقدنا ولمدة طويلة أنه الدلالة الحقيقية للمفـهوم. لكن استعمال هذا المفهوم -أي الأدلوجة -يتعدد وفق المجال الذي يسـتعمل فيه، ولذا فإن "دارس الادلوجات في الحقل السياسي لايحكم عليها من زاوية الحق والباطل، وإنما يصفها فقط بالنظر إلى فعاليتها"[4]كما قد تسـتعمل في مجال فهمَ الإنسان ككائن تاريخي واجتماعي كما في الماركسية.

واضح إذن أن مفهوم "الادلوجة" واسع الاستعمال داخل الخطاب الفلسفي والاجتماعي. أما من ناحية النشأة أي ظهور المفهوم فإن "فرانسيس بيكـون F. Bacon (1881/ 1626) كان قد تطرق في كتابه "الأرغانون الجديد" إلى سؤال عن كيفية التفكير الجيد، ولذا فان فلاسفة "الأنـوار" ابتـداء مـن كونديـاك Condiac قد حولوا السؤال إلى "كيف نفكر؟" ومن ثمة بدأ التفكير فـي علم الأفكار وكشفوا عن مجموع الأوهام التي تحول دون الوصول إلـى الحقيقـة عندئذ فقط " أصبحـت الادلوجـة تعنـي.. تلـك الأوهـام التـي يسـتغلها المتسلطون... ليمنعوا عموم الناس من اكتشـاف الحقيقـة "[5]. فالأيدلوجية

---

[1] – عبد الله العروي، **مفهوم الايديولوجية:** "الأدلوجة"، (ط1؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983م)، ص. 5.

[2] – المصدر السابق، ص. 9.

[3] – المصدر السابق، ص. 10.

[4] – المصدر السابق، ص. 10.

[5] – المصدر السابق، ص. 29.

ظهرت كمفهوم من خلال نقد المفهوم نفسه من قبيل فلاسفة " الأنوار " وهو نفس التجاوز الذي يحاول " ماركس" أن يعمل به أي نقد النقد، وذلك بالرجوع إلى "التاريخ الكوني... ليميز بين الوعي الصادق أي الحكم المطابق للواقع، وبين الوعي الزائف أي الأيديولوجية"[1]. فماركس K.. Marx (1818/ 1883) من خلال نقد فلسفة الأنوار ليعطي بعدا آخر للمفهوم، وبذا مهد "ماركس" فيما يقول "العروي" لتجاوز نظرية الأنوار.

يمكن توضيح ذلك أي المعنى الدلالية لمفهوم الأيديولوجية من خلال الجدول التالي:

المذهب/الأدلوجة	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد•
الفكرة	التقاليد	الادلوجة	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبيعة المسيطرة	المستضعفون	الإنسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	الغل	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدم التاريخ	استمرار	الطبيعية الحيوانية

واضح الآن أن هناك مستويات لاستعمال المفهوم، لذا فإن الاجتماعيين الألمان حاولوا تجاوز هذا الطرح لأن أساسه إيديولوجي فنظرية ماركس "مبنية على فرضيات عقلانية كفلسفة الأنوار،وكل فلسفة الألمان الكلاسيكية.. أن الماركسية تقرر أن الادلوجات كلها طبقية، ولكنها لا تطلق هذا الحكم

[1] – المصدر السابق، ص. 35.
• – للمزيد أنظر عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا.

على ذاتها "[1] فللبرولتاريا طبقتها وأساس إيديولوجيتها. لهذا يحاول الاجتماعيون الألمان تجاوز الماركسية بالتمييز بين الادلوجة والطوبى "واللذين يشكلان في نفس الوقت وعيا "زائفا" الذي يقابله الوعي الصادق "[2]. نستنتج إذن أن مفهوم الأيدلوجيا" أولا مفهوم مشكل يجب إذن استعماله بحذر. ثانيا مفهوم غير بريء يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي لا يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني"[3]. ولكن كيف تعامل الخطاب العربي مع المفهوم – أي الادلوجة ؟ يرى " العروي " أن الاستعمال كان في مستويات مختلفة وحسب النموذج المرغوب فيه، ولذا فقد تجلت في ثلاثة مجموعات أساسية وهي:

"موقف من يضع فكره خارج نطاق المفهوم (و) موقف من يقبل المفهوم بكل مضمناته (وأخيرا) موقف من يستعمله كأداة مجردة من أي اختيار فلسفي"[4].

أما الموقف الأول فهو موقف رجال " النهضة "، والموقف الثاني يتضح في الاستعمال الذي يعطيه " نديم البيطار " في كتابه " الأيدلوجية الانقلابية" والاستعمال الثالث كان "العروي" نفسه قد استعمله لتوضيح صور ومراحل الوعي العربي في كتابه " الأيديولوجيا العربية المعاصرة".

ثانيا مفهوم الحرية

إن مفهوم الحرية حتى وإن تعددت دلالته فهو يحمل دلالة أخلاقية وهو الاستعمال المعروف في الجاهلية ، أما الدلالة الثانية فقانونية واستعملت في القرآن، ودلالة اجتماعية كما يظهر عند بعض المؤرخين والاجتماعيين، ودلالة صوفية. إن هذه المستويات الدلالية الأربعة هي التي تكون الوعي العربي والثقافة العربية إلا أن هذا الاستعمال للمفهوم والدلالة المترتبة عنه قد خضع للتحولات التي حصلت في المجتمع "العربي الإسلامي" إذ اتسع

---

[1] – المصدر السابق، ص. 44– 45.
[2] – المصدر السابق، ص. 48.
[3] – المصدر السابق، ص. 127.
[4] – المصدر السابق، ص. 127.

نطاق الدولة واضمحل نطاق اللادولة، فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية، واتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة "[1]. ذلك لأن المفهوم تجاوز البنية الاجتماعية: البداوة، العشيرة؛ وارتقى إلى الدولة، لذا فان العلاقة بين الحرية والدولة تبدو علاقة عكسية فكلما زاد مجال الواحد ضاق مجال الثاني والعكس. تبدو أزمة الوعي بالحرية في خطاب ممثلي "النهضة" إذ قد "تأثروا بالمنظومة الليبرالية وأنهم لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي، ولا يبحثون عن أصلها. وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة "[2] بها وهذا ما هو واضح في كتابات "محمد عبده" و"الكواكبي" و"رفاعة الطهطاوي"...الخ. لذا برزت مشاكل في المجتمع العربي كقضية المرأة التي كان السبب فيها غياب المعرفة التاريخية بالمفهوم من قبيل رجال "النهضة" فقد عملوا بعملهم هذا – أي أخذ المفهوم كما هو في الخطاب الليبرالي "أن قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي يطرح قبل كل شيء أصل الحرية"[3] خصوصا في ذلك الجدل القائم بين الفرق الدينية، وبين الفلاسفة كـ"الغزالي" و"ابن رشد". ولم يهدف عرض عمل رجال النهضة إلى تجاوز الطرح التقليدي للمفهوم بقدر ما كان يهدف إلى حصر المفهوم في الإطار السياسي الاجتماعي وللحاجة الظرفية. فكان ذلك من بين أهم أزمات تأسيس خطاب "النهضة" العربي، ولذا فإن الخطاب العربي ومنذ تلك اللحظة "سيلجأ... إلى تعابير أجنبية لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع تطورات المجتمع الإسلامي التقليدي"[4]. وكان من بين نتائج ذلك أن تكون وعي "زائف" بمفهوم الحرية فتحولت الحرية إلى شعارات خطابية فأصبحت كلمة حرية الشعار الوحيد في أذهان الأفراد وهم ينتقلون من الفردية إلى الشخصية"[5]. انتقل بعدها الابن من سلطة الأب إلى تكوين الأنا أي إلى التشخص، والمرأة من السلطة الزوجية إلى الأنا. ولإعادة تجديد الوعي

[1] – عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (ط2؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983م)، ص. 29.
[2] – المصدر السابق، ص. 21.
[3] – المصدر السابق، ص. 49.
[4] – المصدر السابق، ص. 25.
[5] – المصدر السابق، ص. 35.

بالمفهوم يحاول " العروي" تتبع البنية المعرفية والثقافية الاجتماعية للمفهوم، فتحليل المفاهيم وسيلة للوعي لأن " الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب :لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لكي تتضح دلالتها لدى الجميع"[1]. إن أول مجال يمكننا البحث فيه عن الدلالة المفاهيمية لمفهوم الحرية، هو الفقه لأنه يجسد الرؤية الدينية الواقعية بتشريعاته وأحكامه إذ " يتضح.. أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة.. (وهي) الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل ... وهذا التطابق بين الشرع والعقل هو العدل الذي يقوم عليه الكون "[2]. ولكن العمل الذي قام به رجال النهضة هو تجاوز هذه الدلالة المفاهيمية إلى حصر المفهوم في الدولة الليبرالية، وكانوا بذلك قد نقلوا الوعي العربي إلى بناء مفاهيمي يختلف في إطاره المعرفي عن المرجعية الحقيقية للمفهوم. لذا ولأجل إعادة تأسيس وعي بالمفهوم لابد في نظر "العروي" من العودة إلى عصر الأنوار أي الكشف عن تاريخية المفهوم، والذي كانت الليبرالية تجسيدا له، فالليبرالية لها مستويات، فإذا كان المستوى الأول والثاني يتلخصان في مفهومي الذات والفرد، فإن المستوى الثالث قد أخذ مفهوم المبادرة الخلاقة أحد أسسها. لذا "يجب المحافظة عليها لأنها كانت سبب تفوق أوروبا على العالم... والمفهوم الأساسي الرابع هو مفهوم المغايرة والاعتراض"[3] وهو مبدأ الاختلاف في الرأي الذي يبني عليه أسس النظام اللبرالي الديمقراطي، وهو أصل التقدم والإبداع، والذي حاولنا عن وعي أو غير وعي التعامل معه وحمله كشعار.

إن تطور مفهوم الحرية في تاريخانية وتوسع مجالات استعماله هو الذي دفع الفكر العربي خصوصا فكر عصر الأنوار للتفكير في تطوير المؤسسة السياسية إلى الدولة الحديثة وهو ما لم يستطع العرب أن يقوموا به.

1 – المصدر السابق، ص. 7.
2 – المصدر السابق، ص. 15.
3 – المصدر السابق، ص. 41.

ثالثا مفهوم الدولة

إن عدم تحديث المؤسسة السياسية في البنية السياسية العربية، وأخذ مفهوم الحرية كما هو في الدلالة المفاهيمية لفلسفة الأنوار أحدث اصطداما في المجالين السياسي والاجتماعي ذلك أن "الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية.. هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي الذي أورثها كثيرا من الأفكار.. وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح... استعارات من الخارج وسائل مستخدمة للنقل والاتصال"[1]، ولم يكن ذلك إلا لخلق استمراريتها وتثبيت شرعيتها. ورغم هذا، فإن "الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعسا"[2]. لذا فإن المعرفة التاريخية تبقى وسيلة لإعادة تجديد الوعي التاريخي، فالتاريخ العربي يكشف أن "العرب لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام"[3]. وهو الذي سرعان ما عجلت "السلطنة العثمانية" إلى تطويره، والذي سرعان ما بدأت في تغيير النظرة العربية للحكم والدولة. لذا فان التعامل بعد ذلك مع مؤسسة الدولة كان يشده إلى الوراء المخيال الاجتماعي – العشيرة، والقبيلة – لذا فإن "نظرة الفرد العربي إلى السلطة، وهي نظرة ورثها عن الماضي، لم تنجح في تركيز الكيان القائم وتحويله إلى مجتمع سياسي.. لم تفتح الطريق لإنشاء الدولة العربية الواحدة"[4]، وهذا هو جوهر الاغتراب الذي يحياه العربي اليوم.

رابعا مفهوم العلم

إذا نظرنا نظرة شاملة إلى خريطة منجزات العالم العربي العلمية فإننا سنلاحظ أن التأخر التاريخي والعلمي يبدو أخطر مما هو عليه في المستويات السابقة، والسبب في ذلك في نظر "العروي" يكمن في القائمين على العلم ومؤسساته في العالم العربي. إذ أن "التأخر الثقافي ينجب مسؤولين غير

---

[1] – عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (ط2؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983 م)، ص. 129.

[2] – المصدر السابق، ص. 140.

[3] – المصدر السابق، ص. 170.

[4] – المصدر السابق، ص. 170.

واعين بضرورة توطيد العلم التجريبي، بل قد ينبزمون من نتائجه الاجتماعية... ويقنعون بالاستفادة من منتجاته دون أدنى مشاركة في إبداعاته"[1]، وهي الظاهرة الغالبة اليوم على ساستنا اتجاه العلم ومؤسسلته. إن الأشكال لا يكمن في عدم توطيد العلم التجريبي بل في مفهوم العلم في حد ذاته إذ لا يزال مبهما يكتنفه وعي "زائف" فلا "يزال يقحم فيها معاني الحفظ والمعرفة"[2]، والعالم عندنا مازال يحمل معنى الفقيه أو كثير المعلومات. ومازال الاعتقاد سائدا عندنا أن ما ورثناه من السابقين من علم يكون قادرا على النهوض بنا وهذا ادعاء ايديولوجي إذ "أن إنجازات القدماء في ميدان العلم لا تضمن قدرة عرب اليوم على استيعاب قواعد العلم الحديث"[3]. فالمفهوم الذي طالما حمله العرب عن العلم أصبح متجاوزا، ولهذا لا يمكننا أن نتصور أن إنجازات الأمس قادرة على أن تضاهي إنجازات اليوم، فالعلم اليوم لم يعد محتكرا على الفردانية والموسوعية، بل أن العلم اليوم أصبح يتم في إطار مؤسسات تتكاثف فيها جهود الباحثين والعلماء. ويكفي للتدليل على ذلك الإشارة إلى عدم وعينا بالعلاقة بين المؤسسة والمجتمع التي أصبحت أساس تقدم الشعوب بأن ننظر إلى "المتخرجين سنويا من المعاهد العلمية، منها عدد براءات الاختراع المسجلة منها عدد المساهمات الإبداعية في الدوريات المتخصصة.. الخ كل هذه المقاييس تشير إلى أن العلم مازال غريبا في البلاد العربية"[4]. فالجامعة مازالت تعاني شبه العزلة بينها وبين المجتمع والمؤسسة – الدولة–، والعلم الذي يعد عند الآخر/ أوروبا سبيلا لاستمرار الدولة بعيد كل البعد عن دوره الواجب القيام به والمؤسسة السياسية بعيدة عن العلم. يعتبر فهم البنية الاجتماعية للعلم أحد الأسس التي تستند إليها المعرفة التاريخية، ففي المجتمع العربي "ماضيا وحاضرا (نلاحظ) استمرار فجوة متعددة الأشكال والمستويات : بين المدينة والريف،

[1] – عبد الله العروي ، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (ط1؛ الدار البيضاء المغرب: دار التنوير للطباعة والنشر، 1983م)، ص. 129.

[2] – المصدر السابق، ص. 130.

[3] – المصدر السابق، ص. 123.

[4] – المصدر السابق، ص. 118.

بين العلم والعمل "[1] وهذه الفجوة هي سبب تخلف الذهنية العربية، والتي تبدو غير صالحة لنشر العلم خاصة العلم الفيزيائي أساس التقدم التكنولوجي، وأساس الصناعات الإلكترونية، لذا فإن " الرأي القائل بأن الثورة الإلكترونية تمكن الدولة النامية من تجاوز مرحلة الصناعة الثقيلة "[2] رأي يبدو استمرارا لتبعية وتخلف آخر. إن أساس الآلات والمنجزات العلمية قائم على فهم تركيبة الذهنية القائمة على مفهوم جديد للزمن. إذا كان البعض يرى في تقدم العلم التجريبي في الغرب قائم على وجوب وجود الديمقراطية فإن "العلم"... لا يستلزم الديمقراطية بقدر ما يستلزم حرية النقاش أي التعددية والتسامح"[3]. وهذه الصفة قد نجدها في أنظمة ديكتاتورية، وإمبراطورية كاليابان فالحرية شرط أساسي لأي تفكير علمي. إضافة إلى دعم المؤسسة السياسية، والذي يعد العلم أساسا لاستمرارها والعكس "إذ أن مستقبله مرتبط بمستقبلها وقوته بقوتها، قد يؤثر العلم في الدولة لكن يستحيل أن يفرض عليها التنظيم الذي يوافقه"[4]. لكن لا يجب أن يفهم أن وجود الدولة - فيما يؤكد العروي- والمجتمع المدني سيخلق مباشرة وبالضرورة علم اكتشافي، ولكن إمكانية تصور علم بدون مدنية يبقى مستبعدا إذ هو " شرط لزوم وليس شرط كفاية"[5].

نستنتج إذن أنه لتوطيد تقاليد علم استكشافي يجب أن يتأسس وعي تاريخي بالمشكلة العلمية إذ لا يمكننا أن نتكلم خارج التاريخ عن علم واكتشافات. لذا فإن الثورة في التاريخ، ثورة تفيد تلك اللحظة لوعي الشعوب العربية أمرا يبدو ضروريا، ثورة تكون نتائجها وأهدافها متطابقة مع تشكيل وعي تاريخي عقلاني، " وهي ثورة للأسف أمامنا، وليست وراءنا، إذ لا نتصور ثورة علمية منفصلة عن ثورة ثقافية شاملة عن انتقال ذهني من كون إلى كون "[6].

---

[1] – المصدر السابق، ص. 135.
[2] – المصدر السابق، ص. 142.
[3] – المصدر السابق، ص. 127.
[4] – المصدر السابق، ص. 138.
[5] – المصدر السابق، ص. 140.
[6] – المصدر السابق، ص. 149.

5 - الماركسية الموضوعية والتاريخانية

تبدو التاريخانية عند "العروي" سبيلا للعرب لكي يعوا تخلفهم وتـأخرهم التاريخيين، وواقعهم الذي سيطرت عليه النظرة المطلقيـــة – مـيزة الفكـر التقليدي – لذا فإنه بالتاريخانية، ومن خلالها نودع "نهائيا المطلقات جميعـها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل شيء يقـدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشـباح المـاضي، وإن العلـم تـأويل أقـوال العارفين"[1].

كل هذا أو غيره لا يمكن القضاء عليه في وعينا في نظر "العـروي" إلا بتبني منطق الواقع أو التاريخانية. يبدو أن التاريخانية لدى "العروي" نبـض أساسي هو إرادة العمل، وإرادة النهضة والتحرر والتقدم والترقي"[2]، فرؤيتنـا للخروج من تخلفنا هي في المستقبل لا فـي المـاضي، وسـبيل ذلـك هـو الماركسية "الموضوعية"، والماركسية ليست طريقا واحدا لذلك بـل وسـيلة* من بين الوسائل التي يمكن للعالم العربي من خلالها أن يتغلب علـى تـأخره التاريخي وإدراك الحاضر في المستقبل يبدو عند "العروي" سـبيلا للوعـي التاريخي الذي هو وعي بالتاريخ كمفهوم. إن تبني الماركسية لا كاعتقاد بـل كإستراتيجية عمل تكمن في تبني الرؤية النقدية لمفاهيم عصـر " الأنـوار"، والذي تشكل مفاهيمه بنية وعينا العربي، ولأجل الوصول إلى هذا المسـتوى فإن " العروي" يقترح الشروط التالية لأية خطة مستقبلية يكون سبيلها تجديـد وعينا بالتاريخ:

"أولا : إحياء التراث.

ثانيا : استيعاب منطق الحضارة العصرية.

---

[1] – عزيز العظمة، " بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ: مناقشة لفكر العـروي". مرجع سابق، ص.18.

[2] – المرجع السابق، ص. 18.

* أنظر عبد الله العروي، " الماضي الحاضر والمستقبل": حوار أجراه بن مزيـان بـن شرقي، **الشعب** 8724.

ثالثا : تحقيق نبوغ يعترف به العرب وغير العرب"[1].

فإذا كان إحياء التراث أمرا أصبح في غاية الفهم لدى الجميع من خلال الطروحات التي كانت إشكالية " الأصالة والمعاصرة " أحد أسسها، فإن منطق الحضارة العصرية يبقي بحاجة إلى توضيح.

إذا ما رجعنا مثلا إلى التجربة العربية الإسرائيلية في ميدان الحرب ستكشف لنا عن ضرورة تبني " منطق الواقع " –التاريخانية – فقد انتهج " عبد الناصر " من سنة 1958 إلى 1967 سطرجة هجومية بعد أن وحد مصر مع سوريا والسودان وتدخل اليمن في العراق... ثم في آيار 1967 طالب بجلاء القوات الأممية عن شرم الشيخ... كانت خطته تتسم بتاكتكة دفاعية ضمن سطرجة هجومية "[2]. فكانت نتائج ذلك أن وجدت إسرائيل نفوذها في الكيان العربي لدرجة أنهم "أصبحوا يتمنون الحرب لحل كثير من مشاكلهم الداخلية ...تفوقت .. الخطة الهجومية الإسرائيلية على الخطة الدفاعية المصرية التي كانت تدخل في سطرجة هجومية"[3]. هذا الفشل العربي أمام الاستراتيجية الحربية الإسرائيلية كان السبب فيه هو عدم استيعاب العرب لمنطق العصر – التاريخانية –. نستنتج إذن أن اعتماد منطق الواقع أمرا ضروريا بل شرط – كما يؤكد العروي – لبعث الذات العربية ضمن الثقافات العالمية، والتي تدفع إلى التخلص من التخلف والتأخر التاريخيين. يتضح ذلك الاغتراب في التعامل اليومي مع مؤسسات " الدولة " التي لم يتجاوز فيها العربي مخياله الاجتماعي –القبيلة والعشيرة – إذ " مازال الناس ينظرون إلى الوظيف العمومي كهبة لا كخدمة، مازالت العلاقات بين الموظفين علاقات إحسان وولاء مازال العامل في تحديد الوظيف هو الحاجة الاجتماعية التي مع الضغط السكاني "[4]. من هنا كانت المشاكل الاجتماعية، ولأجل التغلب على هذه المشاكل، ودون وعي تاريخي بجوهر المشكلة الاجتماعية فإن الدولة "تكثر من التشريعات لتخفي الحقوق المكتسبة تحت

---

[1] – عبد الله العروي، **ثقافتنا فيى ضوء التاريخ**، مصدر سابق، ص. 205.
[2] – المصدر السابق، ص. 103.
[3] – المصدر السابق، ص. 103.
[4] – المصدر السابق، ص. 166.

ستار العادات، ولتصل إلى الفرد من وراء حمى العشائر"[1]، وهو نفس السلوك الذي تسلكه الدولة العربية مع " الشعب " في العمليات الانتخابية باسم شعارات التنمية والديمقراطية... الخ. حتى أن الأمر قد يصل بالبعض في بعض الأحيان إلى حد القول أن "العرب حاليا لا يملكون أيدلوجيا خاصة، أي مجموع أطروحات سياسية اجتماعية، مستخلصة منطقيا من فلسفة للتاريخ"[2]. لذا فإن إعادة تأسيس / تجديد الوعي بمفهوم الدولة يبدو ضروريا لأي وعي تاريخي مستقبلي. لذا يؤكد "العروي" أن العرب اليوم على باب التاريخ الجدي، وأنهم سيجابهونه في الغد لا بعد غد، لكن ذلك لن يكون بفتح باب الاجتهاد فحسب، بل يجب أيضا إغلاق باب التقليد كليا ونهائيا "[3]، أي الابتعاد عن المطلق والاعتقاد بأن الواقع/ الحاضر يستوجب منطقا لفهمه واستيعابه، ولن يكون ذلك إلا بتبني التاريخانية فكرا وممارسة.



[1] – المصدر السابق، ص. 30.

[2]- Abdallah Laroui, *Islam et Modernité*, (Paris: Edition La découverte), p. 89.

[3] – عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، مصدر سابق، ص. 296.

التبيين

▼

ترحب المجلة بمساهمات الزملاء في هذا الركن

الأزهري ريحاني

ملاحظات حول الوضع الإيبستيمولوجي لبعض الألفاظ في اللغة العربية

(مشروع قراءة)

الهدف من هذه المحاولة هو التوصل إلى معرفة الوضع الإيبستمولوجي Statut épistémologique لبعض الكلمات في اللغة العربية، بوصفها كائنات معرفية، انطلاقا من التعامل معها باعتبارها موضوع نشاط عقلي يمارس إنتاج معرفة من نوع خاص. لذلك فإننا اخترنا تطبيق المنهج الإبستمولوجي، ومن هنا خصوصية التحليل.

يستمد هذا التحليل هذه الخصوصية التي نزعمها له من كونه يُخرج الإبستمولوجيا من مجال تطبيقها الأصلي، وهو المعرفة العلمية، إلى مجال آخر مختلف هو اللغة. لذلك فإنه من الضروري، للإجابة على كل الاعتراضات الممكنة، أن نحدد، منذ البداية، الكيفية المعرفية والمنهجية التي سيتم بها هذا الإجراء.

1- تحديات أولية

يعرف أندري لالاند André Lalande الإيبستمولوجيا في القاموس الفلسفي الذي أشرف على وضعه بقوله: " تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أدق. فهي ليست دراسة خاصة للمناهج العلمية، لأن هذه الدراسة موضوع للميتودولوجيا وجزء من المنطق، كما أنها ليست، أيضا، تركيبا أو توقعا حدسيا للقوانين العلمية (على الطريقة الإيجابية والتطورية)؛ إنها أساسا الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، الهادفة إلى تحديد

أصلها المنطقي (لا النفسي) وقيمتها ومدى موضوعيتها. علينا، إذا، تمييز الإيبستمولوجيا عن نظرية المعرفة، بالرغم من أنها تمهيد لها ومساعد (=ممهد) ضروري، من حيث إنها تدرس المعرفة بالتفصيل وبكيفية بعدية، في تنوع العلوم والموضوعات لا في وحدة الفكر"[1]*.

بالرغم من أن تعريف لالاند للإبستمولوجيا هو بعيد عن أن يحقق الإجماع، كاملا، بفعل الاعتراضات والانتقادات التي وجهت إليه، إلا أننا سنكتفي من التعريف، فقط، بالجزء الذي حقق بعض الاتفاق، وهو القائل إن الإيبستمولوجيا هي الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم، الهادفة إلى تحديد أصلها المنطقي (والنفسي) وقيمتها ومدى موضوعيتها.

فإذا رجعنا إلى مفهوم العلم، وجدناه بعيدا، هو أيضا، عن أن ينعقد الاتفاق حوله[2]، ومع هذا، فإن الحد الأدنى من الاتفاق متوفر في تعريفاته[3].

يقول ماكس بلانك: "مصدر كل معرفة، وبالتالي أصل كل علم، يوجد في الانطباعات الفردية التي تكوّن، فعلا، المعطيات المباشرة والأكثر واقعية التي يمكن أن تتصور ونقطة البداية لكل الاستدلالات التي يتكون منها العلم. [إن] المادة الأولية لكل علم تصدر إما، في شكل مباشر، من الاحساسات، وإما، في شكل غير مباشر، من دروس معلمينا ومن الكتب التي كتبوا. ولا يوجد لمعارفنا مصادر أخرى قط"، و"في الفيزياء، نحن أمام انطباعات حسية صادرة عن الطبيعة الجامدة، والتي تجد تعبيرها في القياسات والملاحظات التي تكون بهذه الدرجة أو تلك من الدقة. مضمون كل هذا، والذي هو كل ما نرى ونلمس ونسمع، يشكل، إذا، معطى مباشرا وواقعا لا يقبل المنازعة"[4].

1- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Texte revu par les membres et correspondants de la société française de la philosophie (Paris: Quadrige (2. éd)/PUF (17. éd), 1992), tome 1, p. 293. (voir épistémologie)

* نترجم Positivisme بـ "إيجابية" وليس "وضعية" ذلك لأن أصلها هو positif في مقابل négatif وليس الفعل الفرنسي poser.

2- A. Virieux-Reymonds, *L'Epistémologie* (Paris: PUF, 1966), pp. 7-8.

3- A.Lalande, Op. cit. , tome 2, pp. 953-959.

4-Max Planck, *Initiations à la physique* (nouvelle édition revue et augmentée), trad. J. du Plessis de Grenédan (Paris: Flammarion,1993), p. 206.

بقي أن نشير إلى أن هذه القياسات والأرقام والمعادلات التي تعبر عن هذه المعطيات (معطيات الحس) هي اعتباطية arbitraires[1]، وأن القيم الجديدة التي تطرأ عليها بفعل الحركة (=mouvement) هي غير ذلك (= غير اعتباطية).

الآن، علينا أن نحدد ماذا يقصد باللغة في الفكر اللساني الحديث.

يعرف فردنان دوسوسور Ferdinand de saussure اللغة بأنها "نظام من الأدلة"[2]، و"الدليل هو حاصل ضم دال إلى مدلول"، و"الرابط الموحد بين الدال والمدلول-اعتباطي"ليخلص، في النهاية، إلى أن "الدليل اللغوي اعتباطي"[3]. وكما لاحظ بنفنيست Benveniste، فإن دوسوسور يلجأ، دائما، إلى المرجع (= Référent) للبرهنة على اعتباطية الدليل، مما يشكل خللا في المنظومة الاستدلالية في فكره. ويرى أن العلاقة بين الدال والمدلول هي، على العكس مما يرى دوسوسور، ضرورية، وأن العلاقة الاعتباطية هي تلك التي تربط الدال والمدلول، من جهة، والمرجع، من جهة أخرى[4].

وتجدر الإشارة إلى أنه، ومع تطور العلوم وخصوصا علوم الأعصاب، وقع تطور في مجال دراسة الظاهرة اللغوية، فلم تعد دراسة اللغة حكرا على اللسانيات أو الميادين المتقاطعة معها كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع...(العلوم الإنسانية عموما)، بل أصبحت موضوعا يبحث في المخابر، وميدانا تشتغل فيه العلوم الطبيعية، وهو الأمر الذي سيدفعنا إلى إعادة النظر في التمييز القائم منذ فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey في القرن التاسع عشر بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية (= الإنسانية).

---

[1]-Albert Einstein, *Conceptions scientifiques* (nouvelle édition), trad. Maurice Solovine, revue et ccomplétée par Daniel Fargue (Paris: Flammarion,1990), pp. 22-23.

[2]-Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye (Paris: Payot, 1972), p. 26.

[3]- Ibidem, p. 100.

[4]-Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1992) pp. 49-55.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لم تعد اللغة كائنا ميتافيزيائيا أقصى ما يمكن بلوغه منه هو فكرة النظام المجرد، وإنما مادة حية وعمليات تجري على مستوى الدماغ (= المخ).

لكن، بأي معنى نستعمل، هنا، مصطلح لغة؟ إننا لا نقصد باللغة منظومة القوانين والقواعد التي تضبط وتحكم مجموع بنيات الكلام (الصوتية والصرفية والنحوية)، وإنما نقصد به مجموع الألفاظ المكونة للغة، أي: المعجم، ولكن بمعنى خاص سنشير إليه لاحقا.

2- إجراءات أولية

في هذا القسم من البحث، سنحاول الإجابة، أولا، على السؤال التالي: كيف نتيح لأنفسنا مثل هذا الإجراء، أي توظيف الإيبستمولوجيا والتي تتخذ المعرفة العلمية موضوعا لها وتطبيقها على اللغة، على مفرداتها تحديدا، وبالتالي مماثلة اللغة بالعلم؟ اللغة مؤسسة اجتماعية، ما في ذلك شك. واللغة، هي أيضا، وسيلة تبليغ؛ لكن متى تنتدب هيئة نفسها لتنوب عن المجتمع -أو ينيبها عنه- لتصبح بذلك، مؤسسة مؤهلة بهذا القدر أو ذاك من الكفاية، لها سلطة إنتاج اللغة (=مفردات اللغة) وفق أسس ومقاييس معينة تصفها بـ"العلمية"، هنا، تصبح اللغة معرفة، ويصح، على ما نزعم، النظر إليها كذلك.

واضح أننا نقصد بهذه الهيئة -أو الهيئات - المجامع العلمية (اللغوية) العربية. وهنا أيضا، ما الذي يتيح لنا، أيضا، التعامل مع هذه اللغة تعاملنا مع العلم وموضوعه؟

إننا نتعامل مع اللغة، مع مفرداتها بشكل خاص، وبناء على ما بينا من قبل، كمعرفة منظمة مصدرها الواقع أي "مجموعة الأشياء التي تتحدث عنها (باللغة)، والموجودة خارجا عنا وبشكل مستقل، أي موضوعيا"[1]، ومن هنا تلك المماثلة التي نقيمها بين اللغة والعلم. فاعتباطية العلاقة بين الدال

[1]- Adam Schaff, *Langage et connaissance*, trad. Claire Brendel (Paris: Anthropos, 1967) p. 197.

والمدلول من جهة والمرجع من جهة أخرى، تقابلها اعتباطية العلاقة بين معطيات الحس(=المرجع= référent) من جهة، والقياسات والأرقام والمعادلات التي تعبر عن هذه المعطيات من جهة أخرى، أي أننا ننظر إلى اللغة والعلم كقيمة تضفي على الأشياء.

3 – مقاربات

ثمة عقل كامن وراء إنتاج المعرفة، أي معرفة، وهدفنا، في هذه المحاولة، هو التوصل إلى الأسس الإبستمولوجية للمنهج المتبع في وضع بعض الألفاظ في اللغة العربية، بيان الفكر القائم وراءها المؤسس لها.

ونحن هنا، إزاء عقل منتج للغة، مفردات اللغة. كما أننا أمام نمط خاص من ألفاظ اللغة التي أنتجتها هذه المجامع وطرحت للتداول ولاقت رواجا. هذا النمط هو ما يصطلح عليه بـ"المولد".

لا أريد أن أدخل، -هنا، في الخصومة التي نشبت بين أعضاء مجمع اللغة العربية بالقاهرة في التمييز بين المعرب والدخيل- رغم الدلالة الخاصة التي تكتسيها هذه الخصومة بالنسبة لموضوعنا -ذلك لأنه يتوجب علينا أن نترك للتاريخ دوره، لهذا فإننا سنكتفي، فقط، بإيراد النص المعدل للقرار الذي وضعته لجنة مناقشة نصوص قانون المجمع ومواده المختلفة (سنة 1934).

يقول نص القرار ما يلي: "**المولد هو اللفظ الذي استعمله المولدون على غير استعمال العرب** وهو قسمان: قسم جروا فيه على أقيسة كلام العرب من مجاز واشتقاق أو نحوهما كاصطلاحات العلوم والصناعات وغير ذلك وحكمه أنه عربي سائغ. وقسم خرجوا فيه عن أقيسة كلام العرب إما باستعمال لفظ أعجمي لم تعربه العرب [...] وإما بتحريف في اللفظ أو الدلالة لا يمكن معه التخريج على وجه صحيح، وإما بوضع اللفظ ارتجالا والمجمع لا يجيز النوعين الآخرين في فصيح الكلام. هذا القسم الثاني هو ما يسمى بالعامي ولا يجيزه المجمع في فصيح الكلام"[1].

[1] – انظر نص القرار في كتاب د. حلمي خليل، **المولد في العربية: دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام** (ط2؛ بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر،1985)

ويشير إبراهيم أنيس على المتكلم، عندما يريد الالتجاء إلى المولد، بما يلي:

"أن **يعمد إلى الألفاظ القديمة** ذات الدلالات المندثرة، **فيحيي بعضها ويطلقه على مستحدثاته، ملتمسا في هذا أدنى ملابسة**. وهكذا، وجدنا أنفسنا أمام ذلك الفوج الزاخر من الألفاظ القديمة الصورة الجديدة الدلالة: كالمدفع والقنبلة والدبابة واللغم والطيارة والطراد والسيارة والبريد والقاطرة والقطار والثلاجة والسخان.. والمذياع والذبذبات والتسجيل والجرائد والصحف والمجلات [...] **وتتم هذه العملية عادة عن طريق الهيئات والمجامع اللغوية [...]**"[1].

لنحدد، الآن، الألفاظ التي سيتناولها التحليل، وهي:

أ- هاتف.

ب- برق.

ج- قمر [صناعي]*.

لنستدع المعاجم العربية** ولنستشرها ماذا تقول في المواد (هـ.ت.ف) و(ب.ر.ق) و(ق.م.ر)؟

أ - في اللسان

1- هاتف

ص. 624. ويحيل المؤلف على: مجمع اللغة العربية، محاضر الجلسات 348/1 سنة 1934. والتشديد من عندنا.

[1] - إبراهيم أنيس، **دلالة الألفاظ** (ط5؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1984)، ص147-146. والتشديد من عندنا.

* سيتناول البحث في المعاجم لفظة "قمر" فقط، لذلك فإننا سنضع، مؤقتا، الصفة "صناعي" بين معقوفتين، هكذا [صناعي]، مع الإشارة إلى أننا سنتناول "قمر صناعي" في المعجم رقم 2، في الترتيب الذي اعتمدناه.

** سنعتمد على معجمين عربيين أساسيين هما "**لسان العرب**" لابن منظور (طبعة دار صادر) و"**المعجم الوسيط**" الذي أخرجه المجمع العلمي بالقاهرة (الطبعة الثانية).

"هاتف" من "هتف" (هـ.ت.ف) : الهتف والهتاف : الصوت الجافي العالي، وقيل : الصوت الشديد. وقد هتف به هتافا أي صاح به. يقال هتفت بفلان أي دعوته، وهتفت بفلان أي مدحته. وسمعت هاتفا يهتف إذا كنت تسمع الصوت ولا ترى أحدا. وهتفت الحمامة إذا ناحت، وحمامة هتوف كثيرة الهتاف. وقوس هتوف وهتفى : مرنة مصوتة. وقوس هتفى : تهتف بالوتر.

2- برق

(ب.ر.ق): برق السيف إذا لمع وتلألأ، والاسم البريق. (قال ابن عباس:) البرق سوط من نور يزجر به الملك السحاب. والبرق الذي يلمع في الغيم وجمعه بروق. وبرقت السماء تبرق برقا وأبرقت: جاءت ببرق [...] وأبرق الرجل بسيفه يبرق إذا لمع به. و" لا أفعله ما برق في السماء نجم" أي ما طلع. والبراق دابة يركبها الأنبياء، عليهم السلام [...] (الجوهري): اسم دابة ركبها سيدنا رسول الله [...] وذكر في الحديث قال : وهو الدابة التي ركبها ليلة الإسراء، سمي بذلك لنصوع لونه وشدة بريقه، وقيل: لسرعة حركته شبهه فيها بالبرق.

3- [قمر صناعي]

(ق.م.ر) : القمرة لون إلى الخضرة، وقيل بياض في كدرة. والقمر الذي في السماء. (قال ابن سيدة) : والقمر في الليلة الثالثة من الشهر. وهو مشتق من القمرة، والجمع أقمار...

ب- في المعجم الوسيط[1]

1- هاتف

(بالإضافة إلى ما جاء في لسان العرب (المرجع الأساسي لكل جهد معجمي عربي حديث) في مادة (هـ.ت.ف)، والذي يورده المعجم بترتيب مختلف وصيغ مختلفة نبيا، أيضا، نجد ما يلي) ::

[1] - سنقتصر في تعريف الكلمات التي نحن بصددها، فقط، بالجزء الذي اجتهد المجمع العلمي للغة العربية في إنتاجه وطرحه للتداول، دون أن يعني ذلك غياب ما ورد في "لسان العرب"، في تعريف المواد الثلاث، من "المعجم الوسيط".

هتف : هتفا وهتافا : صاح مادا صوته. والهاتف : الصوت يسمع دون أن يرى شخص الصائح، والهاتف [التليفون]، أو من يتكلم به.[مج]*.

2- برق

البرقية : رسالة ترسل من مكان إلى آخر بواسطة جهاز التلغراف. (مج).برق الشيء إذا اجتمع فيه لونان من سواد وبياض.

أبرق : أرسل برقية. (محدثة). والبرق : جهاز نقل الرسائل من مكان إلى آخر بعيد بواسطة إشارات خاصة. (مج).ج (بروق).

3- قمر

القمر : جرم سماوي صغير يدور حول كوكب أكبر منه ويكون تابعا له، ومنه القمر التابع للأرض والأقمار التي تدور حول كواكب المريخ وزحل والمشتري. والقمر الصناعي : جسم يطلق في الفضاء ليدور حول الأرض، ويحصل على السرعة الكافية للدوران باستخدام الصاروخ ذي المراحل، ويحمل أجهزة تقوم برصد المعلومات وجمعها وإرسالها إلى المراكز العلمية على الأرض في أثناء دورانه في الفضاء الجوي، كما يستخدم في الاتصالات الإذاعية المرئية والصوتية وفي الأرصاد الفلكية وغير ذلك...

نحن هنا، إذن، بإزاء ثلاث كلمات هي : هاتف، برق وقمر صناعي (=اسم + صفة). كيف يمكننا، الآن، دراسة الوضع الإيبستمولوجي لهذه الألفاظ؟

أولا، لنحدد ماذا يعني التعريف؟ التعريف هو "إقامة تكافئ دلالي بين مركبين؛ الأطول يسمى، في الأعم، تعريفا، بينما يسمى الثاني تسمية، عندما يتعلق الأمر بوحدة معجمية. يُقام هذا التكافؤ بحزمة إيزوتوبية Faisceau isotopique تستعيد في المعرَف كل السيمات النووية Sèmes nucléaires الموجودة في المعرف (التسمية)"[1]

---

* المعقوفتان أصليتان في المتن.

1- François Rastier, "Systématique des isotopies" in, *Essais de sémiotique poétique* (collectif) (Paris: Librairie Larousse), p. 83.

لنتناول كل لفظة على حدة وفي المعجمين معاً*، هذه المرة. ماذا سنجد؟

– **هاتف:** (وهو اسم فاعل في التقليد النحوي العربي) من هتف، أي:

– صاح (صائح) بصوت عال (1و2).

– دعا (هتف بـ) (داع) (1و2).

مدح (هتف بـ) (مادح) (1و2).

– الصوت يسمع دون أن يرى صاحبه (1و2). (هاتف)**.

– التليفون، أو من يتكلم به (2).

– **برق:**

– اللمعان والبريق (1و2).

– الظهور (1و2).

– ممازجة الأسود للأبيض (1و2).

سرعة الحركة (أنظر: براق) (1و2).

– جهاز نقل الرسائل...(2).

– **قمر:**

– اللون (1و2).

– الجرم (1و2).

– **(قمر صناعي)** جسم يطلق في الفضاء (1).

لا بد من الإشارة إلى أن هذا الإجراء لا يتحقق إلا بواسطة التحليل السيمي L'Analyse sémique الذي يهدف إلى إيجاد التكوين الدلالي لوحدة معجمية انطلاقا من السيمات Sèmes.

* – سنرمز فيما يلي لمعجم "لسان العرب" بالرقم "1"، ولـ "المعجم الوسيط" بالرقم "2".

** – " الهاتف أصل معناها عند العرب كائن خرافي أو عفريت من الجن يصيح بك فتسمع صوته ولا تراه". انظر: حسن ظاظا، **كلام العرب** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1976)، ص. 85.

لنحدد الآن السيم Sème المشترك في تعريفات كل لفظة على حدة.

1- هاتف : الصوت يسمع ولا يرى صاحبه.

2 - برق : السرعة والتنقل.

3 - قمر : الجرم السماوي.

قمر صناعي : الدوران حول كوكب.

لنلاحظ، بدءا، بأن في "هاتف" ليس هناك فصل، في المعجم الوسيط، بين الآلة (=التلفون) ومستعملها، ومرد هذا، فيما نرى، إلى أن الهاتف (الذي يسمع صوته ولا يرى) لا يمكن إدراكه أو الحديث عنه إلا بالاستناد إلى صوته. لنبدأ التحليل، الآن. نحن، هنا، بإزاء ثلاثة أشياء مادية ملموسة وموجودة خارج الإنسان (= الوعي) وفي استقلال عنه، وهي : تلفون (= téléphone)، وتلغراف (= télégraphe)، و[ساتل] (= satellite).

كيف تم التوصل إلى تسميتها، في اللغة العربية، إلى إدراكها بوصفها معطيات حسية؟ لنلاحظ أن ثمة مماثلة بين عناصر داخلة في تكوين مفهوم (=ماهية) كل لفظ باستعماليه القديم والحديث، وتبرز هذه المماثلة في السيمات التي استخرجناها من تعريف كل لفظة على حدة. فكيف تمت هذه المماثلة؟ واضح أننا، من جهة، أمام مستحدثات (= آلات) ولكن دون تسمية، بخصائص ومميزات معينة، ومن جهة، أمام ألفاظ تحمل دلالات معينة وتحيل إلى مراجع (= أشياء) معينة، كذلك. لعل القارئ لاحظ أن الوصف الذي أعطيناه للمكونات الدلالية للوحدات المعجمية التي درسناها، يعتمد أساسا على بيان ليس ما يميز هذه الوحدة المعجمية أو تلك بالنسبة لوحدة أخرى، ولكن بيان ما تشترك فيه وحدتان إحداهما أساس الأخرى، وإذن، فإن العمل قد تم في اتجاهين: من التسمية إلى التعريف، ثم من التعريف إلى التسمية:

تسمية ⟵ تعريف ⟷ تسمية

فما هي الأسس التي تم الاستناد عليها لإنتاج ألفاظ، هي رغم تداولها من قبل، ألفاظ جديدة؟ يبدو واضحا أن الآلية الذهنية التي تؤسس لإنتاج هذا

النوع من المعرفة هي "**القياس**"، لكن، ليس القياس كما هو ممارس في المنطق، بل القياس المعروف في الثقافة العربية. كيف ذلك؟

لنعرف القياس أولا. هناك شبه اتفاق في تعريف القياس، داخل الثقافة العربية، ولكن يوجد اختلاف في استعمال وتوظيف القياس في مجالات وحقول هذه الثقافة. يعرف الحسين البصري القياس بأنه "تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد"[1]، فالقائس، كما يقول الجابري، لا يبتدئ حكما جديدا، بل يمدد حكم الأصل إلى الفرع، بناء على ما يجده بينهما من شبه[2].

يتكون القياس في بنيته العامة من: أصل وفرع وعلة وحكم، ويتوصل إلى الحكم في القياس (والحكم يقابل، بالنسبة إلى موضوعنا التسمية Dénomination) بواسطة مسالك عقلية معينة يمكن اختصارها في **السبر والتقسيم** والذي يعني اختبار الأوصاف الصالحة وحصرها لأن تكون علة حكم الأصل، وترديد العلة بينها[3]، وهذا ما حدث مع هذه الألفاظ؛ إذ أن المشرع* لم يعتمد المنهجية الفكرية التي قوامها التحليل السيمي **وهو التحليل** الذي يجد مصدره في البحوث المتعلقة بالتصنيف التكنولوجي، بل اعتمد المنهجية الفقهية. إن نظرية التحليل السيمي الموظفة في مجال توليد وإنتاج الكلمات، تعتمد ليس على ما هو مشترك بين وحدتين معجميتين، وإنما على ما ليس مشتركا Trait pertinent وهو الذي يشكل وجاهة الانطباعات الحسية التي نتلقاها والتي تفترض، بالتالي، تعبيرا مناسبا وتمثيلا جديدا، ومن هنا الدعوة إلى اعتماد كيفيات أخرى في إنتاج الكلمات تقوم أساسا على الاختلاف وليس على الاشتراك مما يمكن أن يدخل في علاقة اعتباطية مع المرجع.

[1] - أبو الحسين البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد الله (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1984)، ج2، ص. 698.

[2] - محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (سلسلة نقد العقل العربي 2)(ط3؛ بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص. 139 وما بعدها.

[3] - سالم يفوت، **حفريات المعرفة العربية الاسلامية: التعليل الفقهي** (بيروت: دار الطليعة، 1990)، ص ص. 116-121.

* نستعمل "المشرع"، هنا، للدلالة على واضع اللغة، وليس المشرع بالمعنى القانوني أو الفقهي.

الطاهر رواينية

القراءة الموضوعاتية للنص الأدبي
قراءة في فاتحة رواية ضمير الغائب لواسيني الأعرج

شكلت نزعة الابتكار والإضافة هاجس نزوع في المعرفة الإنسانية عبر التاريخ، وكان لموت التجريبية في العلوم، وإفلاس الفلسفات والإيديولوجيات ذات الصبغة المادية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أثره العميق في غزو الخيال للعلم، وتشجيع الابتكار الحر والفريد، والفكر الخلاق. في هذا المناخ دعا غاستون باشلار (G.Bachelard) إلى تكريس القطيعة مع المعرفة المشتركة، لأنها لا تفكر وإنما تنقل حاجاتها إلى معارف[1]. هذا التوجه الذي مارسه غاستون باشلار من خلال استقصاءاته لمعرفية المعرفة، وإدراك العلم، وملاحقة فينومينولوجيا الأشياء والكلمات، هو الذي بنى عليه النقد الموضوعاتي، الذي كان رائدا له ضمن حركية النقد الجديد في الستينيات، حيث كان النقد حينئذ منشغلا باهتمامات ذات طبيعة موضوعاتية، منها ما هو فينومينولوجي (ظاهراتي) ويمثله كل من غاستون باشلار وجورج بولي(G. Poulet)، ومنها ما هو سايكولوجي ويمثله شارل مورون(Ch..Mauron) وما هو سوسيولوجي ويمثله لوسيان غولدمان(L. Goldmann). ولما كان هذا التوجه الموضوعاتي "تصنيفا مقولاتيا لا يخضع لنظام منطقي"[2] ولا يؤطره تراكم معرفي نظري، لذلك ما أن بدأ يتبلور مع جون بيار رشار J. P. Richard كالمع وريث لباشلار، حتى ترك الساحة للسيميوطيقا، التي أصبح معها الكلام عن جديد النقد الجديد ممكنا وفعالا. غير أننا يمكن ألا نترك هذا الأمر يمر دون أن نتساءل عن الانشغال

---

[1] - عمر الشاروني، **المفهوم في موضعه** (تونس: دار الجنوب للنشر، 1992م)، ص.9

[2] - حميد لحميداني، "المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته"، **مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية**. (فاس، عدد4، 1990م)، ص. 29.

المنهجي الذي استطاعت السيميوطيقا أن تثيره حولها، وأن تهمش الكثير من القضايا الموضوعاتية؟، والأجوبة عن هذا التساؤل كثيرة ومتعددة، من بينها أن باشلار كان راغبا عن أن يقيد نفسه بمنهج نقدي واحد، حيث نستطيع أن نجد إسهاماته موزعة عبر ثمانية مناهج أدبية وفكرية متقاربة-متباعدة، تصب كلها عبر معانقتها للخيال والحلم عن مشروع للنقد الذاتي والموضوعاتي[1]. يضاف إلى ذلك أن المناقشات، التي أثيرت في فرنسا حول جديد النقد الجديد، لم تحصر الجدل في شكل مواجهة بين الموضوعاتية والسيميوطيقا، وإنما بين النقد القديم (اللانسوني) ذي الصبغة الأكاديمية ويمثله ريمون بيكار بكتابه"نقد جديد أم دجل جديد"، وبين ممثلي النقد الجديد وعلى رأسهم رولان بارت(R. Barthes) بكتابه "النقد والحقيقة"، الذي فتح من خلاله "المجال واسعا أمام تأمل نظري في وظيفة النقد ذاتها"[2]، وقد اعتبر الكثير من النقاد هذا الجدل تعبيرا عن أزمة التعليم الجامعي، وحتى الذين استجابوا لهذا الجدل من الموضوعاتيين، لم يكونوا أقطابا وإنما كانوا شبابا من أمثال سرج دوبرَوفسكي "Serge Doubrovsky"، وجون بول ويبر ".J. P Weber" وهذا الموقف بدوره يدعونا إلى التساؤل عن مسوغات سكوت رواد الموضوعاتية، أمثال باشلار وجورج بولي وجون بيار ريشارد، لكننا سرعان ما نجد الجواب مرتسما في مقدمة "شعريات الفضاء" لباشلار من خلال جملة تدعونا أن نتخلى عن بعض عاداتنا الثقافية حينما نتعامل مع الصور الشعرية، لأن المنهج المدعوم بالاحتراس والحصافة العلمية لا يفي كمنطلق لتأسيس ميتافيزيقا الخيال[3]، وكأنه بهذا يقول : إن الجدل لم يكن من عاداتنا ونحن نقرأ الشعر، وفي هذا تمييز للنقد الأدبي، الذي يمارسه باشلار وأتباعه الموضوعاتيون عن أي نزوع شكلاني، وهو ما حدا بهم إلى رفض

---

[1] – فؤاد أبو منصور، **النقد البنيوي الحديث بين لبنان وأوروبا**، (ط1؛ بيروت: دار الجيل، 1985م)، ص.95. عن: François Dagognet, *Bachelard*, puf. (1972), pp. 23-25.

[2] – رولان بارت، **النقد والحقيقة**، ترجمة ابراهيم الخطيب،(ط1؛ الدار البيضاء: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1985)، ص. 6.

[3] – غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، (بغداد: كتاب الأقلام، 1980م)، ص.21.

الدخول كطرف في الجدل الذي أعلن بين اللانسونية وجديد النقد الجديد، ذي التوجه الشكلاني، بالإضافة إلى أن الموضوعاتية والسيميوطيقا قالبان للمعرفة، لا يتأسسان أو يتمفصلان بنفس الطريقة؟ ولهذا يمكننا أن نقول إن المعركة الموضوعاتية لم تقم بعد، لعدم وجود نظرية موضوعاتية متكاملة، يمكن أن يدافع عنها، وربما أن هذا الغياب تفرضه طبيعة النقد الموضوعاتي، وهو ما يجلوه باشلار من خلال كتابيه :شعريات الفضاء، وشعريات أحلام اليقظة.حيث نجده يمارس التأمل الابستمولوجي الميتانظري "Meta- théorique " ، ويجهد نفسه من أجل جعل الصورة الشعرية الميدان الذي ليس فيه للنظرية مجرى، ويرى أن ذلك ممكن وضروري لأن الصورة الشعرية حدث نفسي "Evenement psychique"، يقع في وعي فردي، "وحتى نحدد وجود الصورة، علينا أن نعيش ذبذباتها بأسلوب ظاهراتية منكوفسكي"[1] وكأن باشلار بهذا يقول :ليس مهما معرفة الوعي المتميز بالصورة، ولكن الوعي بالأحداث المتفردة، التي يثيرها إدراكنا للصورة في كل مرة، وبهذا تصبح فضاء متفردا، ومعنى في حالة كامنة، تثير عبر إدراكها تجارب هي أيضا متفردة، ولذلك فالصورة الشعرية عند باشلار لا تولد وجودها، ولكنها تتواجد بصفة خارقة في بعدها العالمي، ويرى أن ثمة وظيفتين للصورة الشعرية :أن تعني شيئا آخر وأن تثير طاقة الحلم بصورة مختلفة، وأن الخيال هو الذي يتكلم فينا، كما تتكلم الأفكار والأحلام. وعندما يصبح هذا الكلام شاعرا بذاته يتوق النشاط الإنساني عندئذ إلى الكتابة، أي إلى تنظيم الأحلام والأفكار[2].

وهنا يجدر بنا أن نتساءل :وفق أي رؤية أو منظور، حتى لا نقول وفق أي منهج، لأن ذلك يتعارض ولا يتلاءم مع النقد الذي يرغب فيه أو يمارسه كل من باشلار وجورج بولي ويجيبنا باشلار بأن المهم ليس التغني بالصورة أو الدفاع عنها، ولكن دراستها وفق منظور فينومينولوجي، وهذا يعني بالنسبة

[1] – المرجع نفسه، ص. 20. يوجين منكوفسكي ظاهراتي تبنى فكرة بيرغسون عن كون الدافع الحيوي هو الدينامية الأصلية للحياة الإنسانية، ويرى أن جوهر الحياة ليس الاحساس بالوجود بل هو الإحساس بالانخراط في تدفق يجد تعبيرا في الزمان، وفي المكان بشكل ثانوي.

[2] – فؤاد أبو منصور، **النقد البنوي الحديث بين لبنان وأوروبا**، ص.96.

إليه ممارسة النسيان الممنهج، نسيان ما تعلمناه، والتخلي عن عاداتنا الثقافية، لأنه في مجال الخيال الشعري لا أهمية للماضي الثقافي، وإنما المهم أن نجيد تلقي الصورة بمجرد أن تظهر[1]، ولهذا نجده لا يهتم بإدماج الصورة في بنية ما، لأنه يرى أن مثل هذا الإدماج يتميز بابستمولوجية علمية، وهو ما يريد أن يتجنبه أثناء القراءة الأدبية، لأن الفينومينولوجيا عنده، وإن تميزت بصرامة اليقين الفلسفي، فإنها تتحرر منه كليا خلال تجربة القراءة الأدبية، وبذلك يصبح رهان فينومينولوجيا الصورة الشعرية، أنها تسمح بفهم فعل القراءة، دون أن تجعل من الصورة موضوعا ساكنا "Objet Statique"، لوصف نظري، وبهذا يصبح من الصعب تفريق أو تحديد الموضوعاتية الباشلاردية إلا في شكل دعوة يوجهها إلينا باشلار لممارسة شعريات أحلام اليقظة، التي تمنحنا في شكل تخيل زمني : الصورة وهي تتمظهر في اللحظة، وبالأحرى طاقتها وجدتها، التي لا تتأسس إلا عبر تجربة القراءة.

وحتى لا نحصر الموضوعاتية في خصوصيات النقد الباشلاردي، نجد أنفسنا نقف أمام نص لجورج بولي، بعنوان الوعي النقدي، يركز فيه على فعل القراءة، وعلى تجربة من يكون منهمكا في القراءة[2]، حيث نراه يسائل النصوص الأدبية لكل من بلزاك وبروست، كفيلسوف ذي توجه ميتافيزيقي، متأثرا بمفهوم برغسون عن الزمن، وإدراك الإنسان له كديمومة خالصة، ولذلك نجده في جل دراساته الأدبية "يحلل مختلف مظاهر الوعي الأدبي للاستمرارية أو اللحظة"[3]، وقد لاحظ في دراسة له عن بلزاك تواتر الكثير من التيمات (Les thèmes) التي تشير دلالاتها إلى الحركة الفيزيائية إلى الأمام، كالطيران والسباحة والارتحال والإسقاط والاندفاع..الخ، وانتهى من خلال دراستها وتأويلها، أنها تتوفر على قصدية ترمز إلى الحركة نحو المستقبل[4]. أما في دراسته للفضاء البروستي فقد كان مشغولا بالبحث عن حس الديمومة

---

[1] – غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ص.18.

[2] - Geoges poulet, *La conscience critique*, (Paris corti.1971), p. 278.

[3] – سعيد علوش، **النقد الموضوعاتي**، (الرباط: بابل للطباعة والنشر، 1989 م)، ص.26.

[4] – حميد لحميداني، **المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته**، ص.40.

في علاقة الوعي الأدبي بالزمن والفضاء المنظم للخطاب والأماكن في رواية "البحث عن الزمن المفقود".

وعلى الرغم من علاقته الطويلة بباشلار، والتي تعود إلى الثلاثينيات من هذا القرن، كما يصرح هو بذلك، إلا أنه لم يبد في دراساته الأدبية متأثرا به، وهو على عكس باشلار لا يولي كبير اهتمام للصورة الأدبية، بل نجده يصب كل اهتمامه على مجموع الموضوعات والبنى التي يجمعها الوعي الذاتي[1]، كموضوعات ذات قصدية، لكنه في كل دراساته ينطلق كباشلار من معيار فينومينولوجي وجودي، ولذلك فإن كتابه "الوعي النقدي"، حتى وإن بدا لنا أنه متقل بالنتائج الفلسفية، فإنه يبتعد عن كل مشروع نظري خالص.

أما جون بيار ريشار فإنه ينطلق من الارث الباشلاردي محاولا الجمع بين الموضوعاتية والبنوية، ومنفتحا على الإسهامات النقدية التي سبقته أو عاصرته، كالتحليل النفسي والشكلانية والبارتية، خصوصا في توجهاتها الذاتية[2]، وقد تميزت إسهاماته النقدية بإكتفائها بالتحليل النصي، الذي يتموضع حول العمل-الأدبي، في حد ذاته، منطلقا في ذلك من عملية جرد لتيماته الصغرى ذات الصبغة المجازية محاولا من خلالها الكشف عن الفضاءات الأساسية التي يتكشف عبرها المعنى، وهو في دراساته النقدية يراوح بين صرامة المنهج ودقته المعيارية في استنطاق النصوص، عبر "ألفاظها وتراكيبها الأكثر كلاسية وهامشية، وفق مبدأ التقدم والارتداد... وإضاءة المستوى اللغوي بالمستوى النفسي، أو العكس[3]"، وبين رغبة الموضوعاتي في التحرر والانفلات من القيود النظرية، منطلقا في ذلك من قناعته بأن كل قراءة هي اختبار لنظام شخصي من العلامات، وهو حتى حينما يتحدث عن البنية، فإنه يراها عبارة عن وحدة محدودة في النص، تشبه الخلية الرحمية، وهو فهم ذاتي لدلالة البنية، يقوم على أن مبدأ وحدة الموضوعات ذاتي، وأن الوعي هو الذي يصنع هذا التجمع، ويمنحه نوعا من الهوية، مهما كانت

[1] – سعيد علوش، **النقد الموضوعاتي**، ص. 27.
[2] – فؤاد أبو منصور، **النقد البنوي بين لبنان وأوروبا**، ص. 180.
[3] – المرجع نفسه، ص. 181.

التمزقات والتناقضات التي تميزها، ولذلك نراه يقر بحرية الناقد الموضوعاتي، وبحساسيته المتميزة في رصد الحقول الدلالية الممكنة، والأصول الموضوعاتية في خضوعها لوعي يظهر على مستوى الحساسية والعواطف والأحلام، وعي لا يكتفي بمباغتة المعاني والتيمات لحساسية الناقد، وإنما يجوس في أغوار النص عبر تداعيات اللغة، وهو ما فعله من خلال دراسته للعالم التخييلي لمالارميه، حيث تتحول عنده كل قصيدة من قصائد مالارميه إلى رمز، ومن مجموع الرموز التي يوفرها العالم التخييلي لمالارميه يؤلف جان بيار ريشار "متحفا من الصور والموضوعات والأنوار والإيقاعات"[1]، معتبرا إياها تشكل "أسس التعبير الأولي للحركة التي يبتدع مالارميه نفسه بواسطتها"[2]. وفي رده على انتقاد جان ريكاردو[3] (J. Ricardou) لبشلار والموضوعاتية اعتبر ريشار أن الخلاف بينهما يكمن في تضاد عالميهما، فحين ينغمس ريكاردو في تصوره الشكلاني، ويقيد نفسه بأدوات إجرائية نظرية، يتحلل باشلار من كل عاداته الثقافية في دراسته للخيال الشعري، وبناء عليه نستطيع أن ننهي حديثنا عن جان بيار ريشار بقولنا :إن ريشار من خلال جمعه بين الموضوعاتية والبنوية والتجارب الذاتية في النقد المعاصر يحاول أن يقيم بلاغة جديدة للقراءة، تقوم على إعادة اكتشاف تجربة الكتابة عبر تجربة القراءة.

المقاربة الموضوعاتية والنص الروائي

إذا كان الشعر قد شكل روح المقاربة الموضوعاتية عند باشلار، فإن ورثته : ورج بولي وجان بيار ريشار وجان ستاروبنسكي، وغيرهم قد وجدوا في الرواية مستودعا لشتى الأفكار والتيمات، التي تتشكل منها التجربة الإبداعية، وقد حصرها جان بيار ريشار في مجموع التيمات، التي تتناول مظاهر الوعي الممكنة[4]. وإن المتصفح للدراسات التي أنجزها ريشار حول أعمال روائية لستاندال وفلوبيرو بروست، يجد أنه قد تقصى موضوعات

[1] – فؤاد أبو منصور، **النقد البنوي الحديث بين لبنان وأوروبا**، ص. 182.

[2] – المرجع نفسه، ص. 182.

3- Jean ricardou, *les chemins de la critique*. (Paris, plon, 1966).

[4] – حميد لحميداني، **المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته**، ص. 39.

الوعي عند هؤلاء الروائيين كالمشاعر العاطفية، والحياء، والحزن والفرح عند ستاندال، والرغبة، والنشوة والقسوة، والحياء عند فلوبير، أما عند بروست فقد ركز على موضوع الرغبة باعتبارها مفتاحا أساسيا لفهم أعماله الروائية[1]. ولم يقف عند حدود موضوعات الوعي والحساسية، بل تجاوزها إلى ما هو ساذج وضمني، وما يختبئ وراء اللاشعور، من أجل الكشف عن القضايا التي تقبع في أعماق الشخصية. أما جورج بولي فإنه من خلال بحثه عن الدلالات الضمنية في الأعمال الروائية، يبدو منشغلا إلى حد الحيرة، رغبة في الفهم الذي يراه طريقا للولوج إلى وعي الآخر، وكشف موضوعاته القصدية، ولذلك نجده يولي اهتماما كبيرا للعبة الكلمات، التي تبدو في الظاهر لا قيمة لها، ولكنها حين تؤول رمزيا تستطيع أن تكشف عما يتوارى في الأعماق ويتأبى على الفهم، وهو ما فعله من خلال دراسته لكل من بلزاك وبروست. أما حين نصل إلى جان ستاروبنسكي، فإننا نجده في نقده الموضوعاتي لأعمال روسو القصصية قد تجاوز القراءة الباشلاردية، واهتم بتحليل بنية النصوص مستخدما كما يقول "قراءة تعمل ببساطة على كشف النظام أو الفوضى الداخلية للنصوص التي تشائك، كما تعمل على كشف الرموز والأفكار التي ينتظم وفقها تفكير الكاتب"[2]. بهذا الموقف ندرك أن الموضوعاتية أصبحت في حاجة إلى تجديد في الرؤى والأدوات، أي أن تتحول إلى موضوعاتية توليدية، تسهم في بناء نظرية حديثة للموضوعات (التيمات) الأدبية، ولهذا كان من الضروري أن يلج هذا الميدان السيميائيون والسردانيون من أجل تجاوز القراءات الذاتية للأعمال الأدبية، والتي دأب عليها الموضوعاتيون منذ باشلار، وطرح إشكالية منهج موضوعاتي يهتم بالبنية الداخلية للنصوص وبالعناصر المكونة للموضوعاتية. وكاستجابة لهذه الرغبة عقد في باريس في جوان 1984 ملتقى موضوعه (من أجل الموضوعاتية[3] Pour une Thématique)، دعت إليه مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية أعلام النظرية الأدبية الحديثة من السردانيين والسيميوطيقيين أمثال كلود بريمون (C. Bremond)، وجيرالد برينس (G.

---

[1] – حميد لحميداني، **المنهج الموضوعاتي في النقد الأدبي، أصوله واتجاهاته**، ص.39.

[2] – المرجع السابق، ص. 41.

[3]-*Revue poétique* no: 64, (Paris: Seuil, 1985).

Prince)، وفيليب هامون (Ph. Hamon) وغيرهم، وقد استطاعوا من خلال تنوع إسهاماتهم النظرية والاجرائية، أن يفتحوا آفاقا متنوعة في هذا المجال.

وإذا كان رواد الموضوعاتية لم يهتموا بتحديد مصطلحاتهم الإجرائية لأن ذلك يتعارض مع طبيعة القراءة الموضوعاتية للنصوص، فإن الموضوعاتيين الجدد من السرديين والسيميوطيقيين قد حاولوا رسم تضاريس للموضوعاتية، انطلاقا من تحديدهم لمصطلح الموضوع أو التيمة وطرائق تمفصله داخل النص، حيث نجد جير الد برينس يحصر التيمية داخل النص في ثلاثة تنويعات دلالية. المفهوم (الموت، الحب) وركام المفاهيم (الابن المسرف، البنت والموت) وأحكام القيمة (الحياة حلم، لا توجد سعادة في الحب)، حيث يصل من خلال هذه التعريفات إلى أن التيمة بالنسبة للعقدة كالمعنى بالنسبة للشكل[1]. في حين يرى فيليب هامون أن التيمة تعرف بنظامها المتذبذب بين الدليل أو العلامة (le signe)، والإشارة (le signal)، والمستودع أو المخزون (Le consigne)، والعرض أو التمظهر (Le symptôme)، والرمز (Le symbole)[2]. وبهذا تصبح التيمة عند هامون مكان تأسيس وتشكيل، ومركز جاذبية في النص، ذات سلطة ومعنى وقيمة، ومن خلالها يمكن تحديد خصوصيات النص المدروس[3]. وبعد تحديده لمفهوم التيمة كمكان استقطاب القراءة، تحقق فيه أو من خلاله الكتابة المعنى، يعود فيشك في مدى فعالية الموضوعاتية في الدراسات النقدية المعاصرة. وتقوي شكه المشاكل التي يطرحها الولوج -إذا كان ذلك ممكنا- إلى بعض النصوص الحديثة منذ تجربة رامبو السوريالية، وإلى ما بعد الرواية الجديدة، وتعضده أيضا في موقفه هذا بعض الآراء النقدية المعاصرة، التي لا ترى جدوى من هذه العملية، وفي مثل هذا الموقف يقول ر. بارت: إن مادون قد دون[4]. ولهذا فإن الموضوعاتية لا تكون فعالة في رأي هامون إلا في دراسة الخطاب

[1]- Gerald Prince, "Thématiser" *Poétique*, no: 64, p. 495.

[2]- Ibidem, p. 495.

[3]- Ibid. p. 496.

[4]- Ibid. p. 495.

الواقعي ، لكونه يتميز بهيمنة الوظيفة المرجعية، التي تسمح بـإدراك العـالم المتخيل كمجموعة من التواصلات المتجانسة، التي لا يمكن الانتقال عبرهـا بيسر من موضوع إلى آخر، أو كتعدد للأصوات المتعادلة والمحيدة، الممثلـة لمجموعة منتخبة من التيمات، وإن كان الكاتب الواقعي يحـاول جـاهدا ألا ينتخب أو يختار أو ينتقي. وعبر تحليلنـا للخطـاب الواقعـي موضوعاتيـا نستطيع أن نميز بعض الآثار النصية، التي يبدو أنها دخلت العمل الفني فـي شكل تيمات، لأن التيمة الواقعية وحدها القادرة على التجسيد الحسي للمدلـول، وهذا انطلاقا من كون النص الواقعي ليس أكثر من تنويعات من الخطابـات الموظفة لإيهام القارئ الغائب وجعله يعتقد أن:

أ – أن مرجع الخطاب موجود أو وجد أو يمكن أن يوجد.

ب – أن المرجع مطابق للحقيقة.

ج – أن المحيل (Le référenciateur) يتوفر على سلطة وأمانة (أي بعيدا عن المغالطة)، وكفاءة تسمح بإنجاز وتأمين الإحالة المرجعية[2]. وعلى الرغم مـن أننا لا نتفق مع نزعة الحصر والإقصاء، التي يحاول هامون أن يمارسها ضد الموضوعاتية إلا أننا لا نستطيع أن نخفـي إعجابنـا برصانتـه وحصافتـه المنهجية، لقناعتنا بأن الموضوعاتية، من خلال انفتاحها على مختلف المنـاهج النقدية، تستطيع أن تبني تصورها النظري الخاص. وهذا انطلاقا من كون أن النقد الموضوعاتي –كما يقول جون بيار ريشار–"تجوال في النـص، وليـس إلقاء نظرة أو صياغة موقف"[3]، وهو ما يؤكده جيرالدبرانس عـبر اقتراحـه لقراءة موضوعاتية تقوم على تنوع التأويلات الموضوعاتية للعمـل الأدبـي الواحد. وبعد قراءة النص انطلاقا من تيمة بعينها، نقوم بوضع سـلم (Statut) موضوعاتي للوحدات المكونة لهذا النص وعلاقاتها بعدد من السـنن (Codes) الخاصة بالسلوك الفردي، أو الثقافي ونعينها كممثلة لتيمـة مـا، ويمكـن أن تتنوع طبيعة وأبعاد الوحدات والسنن من موضوعاتي إلى آخر، ومـن حـيز

1- Ibid, p. 497.

2- Gerald Prince," Thématiser", *Poétique*, no: 64, p. 502.

3 – فؤاد أبو منصور، *النقد البنوي بين لبنان وأوروبا*، 194.

نصي لآخر، ويمكن أن تتكون الوحدة من كلمة أو جملة، أو عبارة، أو سلسلة من العبارات، وهذا بحسب خصوصيات الوحدة وعلاقاتها النصية، مع الملاحظة أنه تبقى دائما هناك وحدات غير مرصودة لسبب من الأسباب الخاصة بتأويل النص وبالموضوعاتي، الذي يقوم بعملية التأويل في حد ذاته، وبالإطار الذي يتبناه والوحدات المختارة والعمليات المكملة، لأن الموضوعاتية -كما يرى برانس- لا تكون ميدانا خاصا بالدراسات الأدبية فقط، ولكنها تنتمي أيضا إلى حقل التأويل والمعرفة الإدراكية[1]. وفي نهاية حديثنا الموضوعاتية، نستطيع أن نخلص المراحل التي يقوم عليها التصور الجديد للتحليل الموضوعاتي للنصوص الأدبية كما يلي:

1 – حصر التضاريس الموضوعاتية للنص موضوع الدراسة، والكشف عن الموقع المهيمن، الذي تحتله بعض التيمات، التي تشكل مفتاحا لفهم النص، والولوج إلى عالمه الخاص.

2 – تحديد البنية الداخلية للموضوعاتية، من خلال حصر عناصرها المكونة عبر مستوياتها التركيبية.

3 – الكشف عن التنظيم النصي وعن الدعامة الموضوعاتية، التي تسنده وتمنحه خصوصيته وتفرده.

4 – تحديد العلاقة التي تقيمها الموضوعاتية عبر النص المدروس مع التاريخ الثقافي، ومحاولة تحديد العلاقات بين المراحل التاريخية والتيمات وفق الوظيفة التمييزية (Pertinence) والتوليدية للموضوعاتية الأدبية.

القارئ والنص:

تحقق القراءة الموضوعاتية فعلها عبر الحيرة التي يثيرها لقاء النص بالقارئ، والبهجة التي تتلو الفهم أو تتعانق معه، وفيما بين الحيرة والبهجة يقيم الوعي القارئ علاقة قصدية فعالة بالعالم المتخيل الذي يشيده النص، حيث يصبح كل ما يهم القارئ في هذه اللحظة الخارقة، أن يعيش نوعا من

[1] Gerald Prince, "Thematiser", *Poétique*, no: 64, pp. 431-433.

الاندماج الكلي بالنص. وهذا على الرغم من إدراكه بأن الموضوعات التي تملأ فضاء النص، هي ملك لذات أخرى، إلا أنه يشعر أثناء عملية القراءة بنوع من الحميمية تجاهه، تجعل منها ملكا مشاعا له، وبهذا التفاعل بين النص ووعي القارئ تتحول القراءة إلى عملية مستمرة لاستنساخ الذات، ويصبح وجود النص متوقفا على اللغة وعبرها، وعلى القراءة ومن خلالها. داخل هذه الطقوس التي يتحقق بواسطتها فعل القراءة عبر حركة دافعة تتنصب رواية"ضمير الغائب" لواسيني الأعرج، مثيرة للدهشة بما يباغتنا به عنوانها من مجازية تقوي لدينا حس الانتظار والتوقع، توقع ما يمكن أن يوحيَ به هذا العنوان المركب من عنوانين، أصلي "ضمير الغائب" وفرعي "الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر"، من دلالات قصدية، حيث يوفر العنوان الأصلي تيمة مركبة، تنتظم في شكل ثنائية موضوعاتية تشير إلى حقلين دلاليين ينتميان إلى عالمين مختلفين، عالم اللسانيات (أو علم الصرف) وعالم الأخلاق والقيم، حيث نتوقع من ضمير الغائب كمقولة صرفية وكعنوان يتقدم النص، أن يثير فينا الإحساس بموضوعية ما يطرحه النص من رؤى وأفكار، كما يمكن أيضا أن نتوقع من ضمير الغائب كقيمة أخلاقية وكَعنوان يؤطر النص أن يوجه النص كي يقول شيئا ما، أو ينجز قصدا إيديولوجيا بعينه. أما العنوان الفرعي "الشاهد الأخير على اغتيال مدن البحر"، فإنه يرد في صيغة حكم، يتيح لنا الغوص في أعماق النص لاستكشاف رؤاه الداخلية أو تيماته وجوهره المخبوء وراء لعبة الكلمات وركام المفاهيم، وبهذا يصبح العنوان ليس سوى نص يخاتل من أجل أن يمارس شهادة مجازية. أما ما يثيره ما بين العنوانين من تكامل دلالي وتجاور سياقي، يضفي على هذا العنوان قيمة جمالية في حد ذاته، لما يتميز به من جدة تجعله متعارضا -على الأقل ولو شكليا- مع ما دأبت أن تظهر به الأعمال الروائية العربية من عناوين. كما يمكن أن يعبر بناء العنوان بهذا الشكل عن موضوعاتية يعيد النص بناءها، ويلخصها العنوان في ثلاث تيمات أساسية مهيمنة، هي الشهادة، الاغتيال، المدينة.

النص الشاهد وتداعياته الموضوعاتية

يتميز النص الشاهد بكونه نص أطروحة، تمثل اللغة فيه غاية ووسيلة إبلاغ وتواصل، وبكونه أيضا نص مفتوح على ما قبل تجربة الكتابة وما بعد تجربة القراءة، أي أنه تعبير عن واقع خفي، لكنه ممكن لمن يطلب حضوره ويرغب فيه، تتقاطع عبره المعطيات البيوغرافية بالأخبار والأحداث والأحكام، فتجعل منه دالا مركبا من مجموعة السنن والمداليل الموضوعاتية، وشاهد على ما جرى ويجري وسيجري، بواسطته يصبح السرد ممكنا ومحينا وقابلا للتحليل. وأول شهادة ينجزها هذا النص تتخذ من ما بعد القراءة موضوعا لها يتصدر النص كفاتحة، لكنها فاتحة الراوي وليست فاتحة النص، أي فاتحة الذات وليست فاتحة الموضوع، يدفعنا من خلالها واسيني الأعرج إلى التفكير والتأمل، التفكير فيما سنقوله بعد الذي قاله، والتأمل فيما قاله ويقوله النص. وتعد هذه الفاتحة حسب المنطق القصصي من السوابق النصية المهاجرة من فضاء حر، هو فضاء ما بعد القراءة، إلى فضاء تقييده الكتابة وتملأه بطقوسها وإبلاغاتها، وتؤسس فيه مركز جاذبية ذات سلطة ومعنى. تتجسد سلطتها في الشهادة التي يمارسها الكلام على الكلام، وفي إقصاء الراوي من داخل النص إلى خارجه، واستبدال وظيفته من الرواية والتلفظ والإحالة على ما يقوله المؤلف، إلى الشهادة على ما يقوله النص وبذلك يصبح القارئ الأول للنص والمتلقي له والمعلق عليه، تاركا وظيفة تأطير النص سرديا إلى رواة متماثلين سرديا مع ما يفعلون ويقولون، رواة هم عينهم شخصيات النص الأساسية، من أمثال الحسين ابن المهدي، والمهدي بن محمد، وغيرهم من الشخصيات الحاضرة داخل النص، والشاهدة على ما جرى، وبالتالي المؤطرة لبعض التوسعات السردية، التي تدور حول ما جرى. وعبر هذه اللعبة الكتابية ينوب الراوي عن القارئ، وينقل وجهة نظره حول ما جرى وموقف الرعية منه، وبهذا يتحول الراوي من موقع المبلغ للخطاب إلى موقع المعلق والمفسر والمؤول له. وهو ما تنص عليه فاتحة الراوي من خلال استعراضها لأراء قراء الطالع، الذين ليسوا سوى القراء محترفي مهنة قراءة الكف، وفك شفرات الرموز والطلاسم والمتبصرين بالغيب، ومفسري الأحلام والألغاز ووشم الكتابة، والذين هم جزء من الرعية المتلقية للخبر والشاهدة على ما جرى من اغتيالات وإقصاء وتشويه. ويبدو هنا أن واسيني الأعرج قد باغتنا بهذه اللعبة الكتابية لعلمه أن الكتابة لا تفعل.

شيئا سوى أنها تقيد النص وتحفظه، وأن النص نسخة صامتة خرساء وغارقة في اللامبالاة[1]. وهو يريده أن يكون شاهدا على ما جرى، وشهادته لا تتحقق إلا عبر قراءته، والقراءة في هذه الأيام أصبحت صعبة المنال، ولا تتحقق إلا من خلال تحفير يخاطب العين ويراوده حاسة القراءة. وقد جاءت فاتحة الراوي في شكل إعلان إشهاري للنص، تلعب فيه الكلمات الدور الذي تلعبه الصور من حيث الإثارة والتشويق والترغيب، ذلك أن عبارة "ماذا نقول بعد الذي جرى!!؟؟.المتبوعة بعلامتي تعجب وعلامتي استفهام، والتي تصدرت الفاتحة وتكررت مرتين، حيث جاءت في كل مرة متصدرة أيضا مقطعا نصيا جاء ملخصا ومجملا لما ورد في متن النص مفصلا من موضوعاتية مجازية، توقظ لدينا حس التوقع من جديد، وتعمل على نقلنا إلى العالم الواقعي من خلال العالم التخييلي، فنرى ونسمع، ثم نشهد على ما جرى للحسين بن المهدي الصحفي، وصاحب زاوية "شيء من الأرشيف". ومن خلاله، أو من خلال أحلام اليقظة ما جرى للمهدي بن محمد شهيد الرأي والاختلاف، وهذا حسب ما يعمل النص الشاهد على ترسيخه في وعي القارئ. وعبر هذه الفاتحة لا يكتفي النص الشاهد بممارسة التحريض المؤدلج، ولكنه يحاول أن يزج بنا في حيز عجائبي محاصر بكل مظاهر الرعب والمسخ، تختنق فيه اللذة اللفظية ويتشوه المعنى، إنه مسخ منظم تؤطره تعابير مزعجة، تدفع بالوعي نحو فضاء ماسخ ومرعب، أين تتجمع ملايير الزواحف الدموية في قلب المدينة، حيث تبدأ عملية المسخ بعد أن تمت عملية الغزو والمحاصرة، ويبدو أن الراوي هنا فضل أن يبقى خارج هذا الفضاء، وأن يكتفي بالفعل، تاركا عملية تأثيث هذا الفضاء المأساوي المرعب، للذين عاشوا أهوال هذه الحادثة، وعجزوا عن التصدي لها أو مقاومتها، وأصبحوا اليوم أيضا عاجزين عن الشهادة بعد أن زمت أفواههم، وحضرت وجوههم، وقضمت أوراق الجرائد، التي يمكن أن تنقل خبرا -ولو كان عابرا- عما جرى، تنبته الكتابة وتحوله إلى شاهد إثبات، يستعين به الحسين بن المهدي في تحقيقاته عن الشهداء، الذين امتصت دماءهم هذه الزواحف وغزت قبورهم الأعشاب الضارة. تتحل فاتحة الراوي هذه

[1] – عبد الفتاح كليطو، *الغائب*،(ط1؛ الدار البيضاء: توبقال،1987م)، ص. 68.

العجائبية من أجل تحميل وعي القراءة عبر الرسالة السردية رسالة إيديولوجية، وموقفا تعلن من خلاله الذات الحرب ضد تشوهات الحاضر، وضد عمليات المسخ الموجهة، التي يمارسها الراهن المتسلط ضد المرجعيات التاريخية. وبالتالي فإن فاتحة الراوي من زاوية منظور وعي القراءة تتجاوز وظيفة التقديم والتحفيز، لتنجز خطابا خاصا ذا حمولة إيديولوجية موجهة نحو قصد ينزع من خلاله واسيني الأعرج أن يقدم أطروحة تعري من خلال خيبة أمل الذات وإحباطات الراهن والتاريخ، سلطة القمع، وتكشف عن نزعة المسخ وتجعلهما كالحين فاضحين. وإذا كانت فاتحة الراوي قد حاولت من خلال الإثارة تارة، والإزعاج تارة أخرى أن ترسخ في وعي القراءة الإحساس بعمق المأساة، وسلبية الذات الجماعية تجاه تزييف الراهن المتسلط للذاكرة التاريخية ولامبالاة الناس بما يحدث، وكأن الأمر لا يعنيهم "الناس لم يعلقوا على الخبر لكنهم كانوا يعرفون البقية جيدا"[1] وبهذا الموقف السالب يشترك الجميع في تكريس سلطة الإقصاء والمسخ، وممارسة الغياب طوعا أو كرها، والقبول بكل ما يحدث وما يمكن أن يحدث، حتى وإن كان فعلا عجائبيا خارقا في مستوى الحدث العجائبي، الذي جاء متماهيا ضمن تواترات خطاب الفاتحة، ومسيجا له بعجائبية تتجاوزه، وتغمره بفضاء مرعب لا يمكن أن يتصوره، أو يفك شفراته، سوى قراء الطالع والمتبصرون بالعجائب، والقادرون على جعلها تظهر إلى الوجود أمامنا وكأنها حدثت بالفعل. إن مثل هذا التداخل بين ما هو واقعي وما هو عجائبي من خلال الحركة السردية لمتن الفاتحة يعضده التصدير الشعري، الذي يتلو الفاتحة مباشرة ويفصلها عن باقي السياق النصي، من حيث الشكل، ويصلها به من حيث المضمون والأبعاد الدلالية، يسهم بدوره في تعميق الإحساس بالإقصاء من ناحية، ويعمل من ناحية أخرى على إنتاج فعل أو موضوع روائي آخر يتعانق مع فعل الإقصاء، ويعمق قصديته في وعي القارئ، يتمثل في إثارة الشعور بالافتقاد، حيث يتم من خلال عملية الفصل والوصل نقل عدوى الافتقاد إلى مجرى وعي القراء، والإلحاح على ترسيخه وتعميقه تدريجيا، من خلال إيقاع شجي لموال شعبي ذي نغمة بكائية، يمثل وقفة

[1] – الرواية، ص. 5.

شاعرية غنائية تتعارض أسلوبيا والطبيعة السردية، التي تهيمن على كافة الوحدات المكونة للنص الروائي، وعنصر تنويع شكلي يتصدر بداية الرواية ليحبل تجربة القراءة بمشاعر الافتقاد، التي منها ما يمكن تعويضه، كفقد الذهب يعوضه الحصول عليه، وفقد المحب تعوضه الأيام بالنسيان، أم ما لا يمكن تعويضه، فيأتي على رأسه الوطن، إذ أن فقد الوطن يعني فقد الهوية، وفقد الهوية يعني فقد الحماية، وهو أقسى أنواع الفقد، إذ يورث صاحبه وعيا حادا بإمكانية الانمحاء والموت.

تنوي المجلة تخصيص أعدادها القادمقة للملفات التالية:

1- العولمة : (المفهوم، الثقافة، الاتصال، التكنولوجيا، الفلسفة، الأخلاق، العلم، ...

2- أسئلة نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين.

3- الإشكالية اللغوية في الجزائر والعالم العربي.

4- المناهج النقدية والرواية الجزائرية.

فعلى الزملاء الأساتذة والكتاب الراغبين في المشاركة في هذه المحاور، فضلا عن أركان المجلة الثابتة، أن يبعثوا بمساهماتهم على عنوان التبيين.

بلقاسم مالكية

مفهوم الكتابة عند عبد الحميد الكاتب

الكتابة في حياة الإنسان قديمة، تعود إلى عصور بعيدة في الزمن، ارتبط الإنسان بالكتابة رمزا مثقلا بالدلالات، وأداة للعمل، والتأثير في العالم، ثم أصبحت من بعد ذلك ميدانا للبحث، والتأمل، صرف الباحثون فيه الجهد العظيم، الذي أصبح في نهاية القرن العشرين مبحثا من أهم المباحث التي تدور حوله الدراسة، والتي اشتركت فيها عدة فروع معرفية، جعلت مفكرا فرنسيا معاصرا هو جاك دريدا يعمل على تأسيس علم الكتابة سماه Grammatologie طارحا من خلال عملية تنظير الكتابة أنساقا فلسفية/معرفية جذرية في بنائها وثورية في عملها[1].

إن تتبع ما أثير عبر التاريخ حول الكتابة، أمر صعب، يحتاج إلى تخصيص دراسات شاملة، لا يطيق هذا البحث تحملها، حتى في خطوطها العريضة، لذلك نقتصر هنا على دراسة محاولة عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتاب، وهي محاولة مركزية –في نظرنا– لتحديد ملامح النظرية الكتابية في سياق الثقافة العربية الإسلامية. إن اختيار عبد الحميد الكاتب، مرتكز على سببين أساسيين هما:

أولا: كونه رائدا للكتابة الفنية العربية بدون منازع.

ثانيا: كونه أول من حاول تأسيس الكتابة العربية، ليس فقط من حيث الجانب العملي، بل انتقل إلى الجانب التنظيري، من خلال رسالته إلى

---

[1] - عبد الله إبراهيم، **التفكيك: الأصول والمقولات** (ط1؛ الدار البيضاء: عيون المقالات، 1986م).

الكتاب، التي كانت " رسالة عامة ليست موجهة إلى شخص معين"[1]، بل كانت خطابا علميا تنظيريا مفتوحا إلى "معشر الطلبة والكتبة"[2] ليتخذوا منها دستورا نظريا يستمدونه في صناعتهم، كما أن أهمية هذه الرسالة تكمن كذلك في " أنها لا تنظر إلى الكتابة كحرفة يمكن لكل إنسان أن يتقنها، إنما تحتاج إلى إنسان له استعداد خاص"[3] وسيتضح لنا هذا الأمر بعد تحليل الرسالة، تحليلا يرتكز على دراسة الكتابة في أبعادها: المعرفية، والأخلاقية، والسياسية، والاجتماعية.

الكتابة والمعرفة:

يشمل الإطار المعرفي للكتابة، كل ما يدخل في تكوين الكاتب سواء من حيث المهارات الذهنية، والحركية، أو ما يحصله من فنون، وعلوم، ومعارف مختلفة، يكون لها الأثر الفعال في إنتاج العمل الكتابي المنشود، والإطار المعرفي كما يتضح في الرسالة، لا يتميز طرحه بالعمق الفلسفي، بل جاء الحديث عنه مبسطا، اعتمد عبد الحميد فيه الإشارة والإيجاز، ويمكننا تناول الإطار المعرفي، من خلال عنصرين هما:

أ – مصادر المعرفة. ب – مضمون المعرفة.

أ – مصادر المعرفة:

يتحدد معنى هذا العنصر في البحث عن ضبط مجالات تحصيل المعرفة، والطرق التي يسلكها الإنسان عامة، والكاتب بخاصة، من أجل تكوينه المعرفي، ويمكننا حصر مصادر المعرفة عند عبد الحميد الكاتب، من خلال رسالته إلى الكتاب، بمصدرين هما: النقل والعقل. أما النقل فيدخل فيه كل ما يصل الإنسان من معارف، ومعلومات تكون نتاج الآخر، فالكاتب لم يبذل

---

[1] _ شوقي ضيف، **تاريخ الأدب العربي: العصر الاسلامي** (ط10؛ مصر: دار المعارف، 1984م)، ص. 474.

[2] – عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (ط5؛ لبنان: دار القلم، 1984م)، ص. 251.

[3] – محمد حسن عبد الله، **مقدمة في النقد الأدبي** (ط1؛ الكويت: دار البحوث العلمية، 1975م)، ص. 494.

فيها، إلا جهد السؤال، والتحصيل، فهي تأتي الإنسان من الخارج، كتجارب الكتاب السابقين له[1]، أو أخبار، وأشعار الأقوام الماضين، أو لغتهم، أو يكون المصدر هنا وحيا سماويا ممثلا في القرآن[2]، والمصدر النقلي للمعرفة لا يقتصر على إكساب الإنسان معارف نظرية، بل يكسبه إلى جانب ذلك مهارات حركية، كتعلم الخط، وإجادته[3]، أو مهارات عقلية تجريدية، كالقدرة على الحساب[4]، والكاتب هنا مطالب أمام هذا المصدر النقلي، ببذل جهد، وذلك بأن يكون "قد نظر في كل فن من فنون العلم وأحكمه وإن لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به"[5]، وبقدر ما يحصل الكاتب من معارف، يكون فضله، وتميزه، وسبقه في الكتابة. أما العقل فيدخل تحته، كل جهد ذاتي، لتحصيل المعرفة، يكون فيه للقدرات الفردية دخل كبير في ذلك، كتذكر تجربة شخصية سابقة[6] والتذكر هنا لا يكون مقصودا لذاته، بل الغرض منه استخراج العبرة، مما ما سبق، لمواجهة ما هو حاضر، أو ما سوف يأتي، وهذا بالاستدلال الذي يبنى على مسلمة هي أن "للأمور أشباه، وبعضها دليل على بعض"[7]، وإلى جانب الاستدلال المبني على التجارب الشخصية الماضية، يأتي النظر في الأمور، وملاحظتها كمصدر هام للمعرفة، لكن هذه الملاحظة تبقى غير ذات نفع، إذا لم تتبع بالاختبار، يقول عبد الحميد الكاتب: "وإذا صحب أحدكم رجلا فليختبر خلائقه فإذا عرف حسنها وقبحها أعانه على ما يوافقه من الحسن واحتال على صرفه عما يهواه من القبح بألطف حيلة وأجمل وسيلة"[8]، فالاختبار هنا، هو المحدد للحكم الصحيح على الأشياء، وذلك في سلوك الناس الذين يعمل معهم، أو كان في جزء من أجزاء صنعته،

---

[1] – مقدمة ابن خلدون، ص. 243.
[2] – المصدر السابق، ص ص. 248-249.
[3] – نفس المصدر والصفحة.
[4] – نفسه، ص. 249.
[5] – المصدر السابق، ص. 248.
[6] – نفسه، ص. 250.
[7] – نفسه، ص. 250.
[8] – نفسه، ص. 249.

التي يشغلها، والكاتب محتاج من هنا إلى إعمال "الروية والفكر"[1]، حتى يتسنى له العمل المحكم، والموصل إلى النجاح الذي هو غاية كل إنسان.

إن أهم ما يمكننا ملاحظته على مصدري المعرفة، كما توضحهما رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكتاب، هو أنهما لا يجعلان الكاتب، إنسانا سلبيا جامدا، لا هم له إلا نقل معارف غيره، وترديدها، بدون أي جهد يذكر، إلا الجهد العضلي، بل على العكس من ذلك، فإن الكاتب مطالب في هذه الرسالة ببذل الجهد، وتسخير كل قدراته، وأن لا يكتفي باستعمال جزء منها فقط، وهذه خاصة بارزة عند الإنسان المبدع، الذي هو بدوره وليد بيئة مبدعة، تبحث عن الانطلاق نحو الأمام، من أجل اكتشاف مجاهل العالم، وهي لا تجعل من الماضي قيدا يحد من مجال عمل الإنسان، بل على العكس، فإن الماضي يعد قوة دافعة إلى المستقبل.

ب- مضمون المعرفة:

يقول عبد الحميد الكاتب : "فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب وتفقهوا في الدين وابتدئوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية فإنها ثقافة ألسنتكم ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم وارووا الأشعار واعرفوا غريبها وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج"[2]. يمكننا تجسيد أنواع المعارف التي يتكون منها مضمون المعرفة عند عبد الحميد الكاتب كما يأتي:

نوع المعرفة	مضمون المعرفة	الرتبة
دينية	كتاب الله والفرائض	1
لغوية	العربية والخط	2

[1] – نفسه، ص. 250.
[2] – مقدمة ابن خلدون، ص ص. 248–249.

أدبية	الأشعار	3
تاريخية	أيــام العــرب والمعجـــم وأحاديثها	4
رياضية	الحساب	5

إن أول ما نلاحظه على هذا الترتيب للمعارف، هو أنه يكاد ينطبق علـــى الترتيب الاجتماعي، الذي يقدمه عبد الحميد الكـــاتب، والـــذي يصـــور لنـــا المجتمع، كمجموعة من الطبقات وسنتعرف عليه في المكان المخصـــص لـــه من هذا البحث، أما تفسير هذا الترتيب، فتدخل فيه عـــدة عوامـــل متشـــابكة تشابكا معقدا منها:

1 – العامل الديني، الذي يلاحظ بوضوح تام في جعل القرآن وما يتصـــل به، في مركز المعارف التي وجب على الكاتب تحصيلها، بل إن عبد الحميـــد الكاتب لا يكتفي بذلك، بل يجعله أول ما يعمل على تحصيله، ثم نجـــد بعـــد القرآن اللغة العربية، والتي هي لغة القرآن، ومفتاح فهمه، وفقه محتواه، وهذه اللغة ترتبط أول ما ترتبط بنصوص أبدعها شعراء العرب الذين عنهم تـــأخذ اللغة، وبهم تقاس الفصاحة، وهذه الأشعار لا تقدم نفسها سهلة واضحة، بـــل إن فيها، أمورا تحتاج إلى بذل الجهد لتحصيلها، كفهم غريبها، أو ما اجتـــهد علماء اللغة في استخراجه منها، ثم تأتي بعد ذلك المعارف الأخـــرى رافـــدا للكاتب ومستندا له في عمله.

2 – العامل الثاني هو ما ينتج عن كل نوع مـــن أنـــواع المعـــارف مـــن ملكات، وقدرات مؤهلة لتقدم الكاتب وبلوغه المراتـــب العليـــا، لذلـــك نجـــد المعرفة اللغوية مقدمة على سائر المعارف الأخرى. لما ينتج عنها من تثقيـــف اللسان، وتجويد الخط، وهما محورا صناعة الكتابة، وعن طريقـــها يكتســـب الكاتب فصاحة اللسان، وفصاحة الخط، اللذان يؤهلانه للاقتدار على التعبيـــر، ونقل الأفكار، والمعاني من عالم النفس المجرد إلى عـــالم الواقـــع المجســـد،

والوضوح أول شرط للتأثير، والإقناع، وهما غاية الكاتب، وهدفه من وراء كل عمل يبدعه.

3 – والعامل الثالث هو عامل الحاجة إلى نوع المعرفة، فكلما شملت الحاجة كل الكتاب تقدم نوع المعرفة، وكلما انحصرت الحاجة في فئة ضيقة من الكتاب، تأخر نوع المعرفة، وأبرز مثال لذلك الحساب، فهو نوع من المعرفة لا يحتاج إليه كل الكتاب، بل هو خاص بكتاب الخراج، لذا كان مؤخرا في الترتيب، وعلى العكس منه المعارف المقدمة، التي لا يستقيم بدونها للكاتب عمل، ولا إبداع.

الكتابة والأخلاق

الأخلاق في حياة الإنسان تحتل المحور الرئيس، الذي عليه تقوم كل مجالات الحياة الأخرى، فمن معين القيم الأخلاقية يستمد الإنسان قيمه الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية.. ومن هنا فإن الكاتب لا يشذ عن هذه القاعدة، بل على العكس من ذلك فـ"ليس أحد من أهل الصناعات كلها أحوج إلى اجتماع خلال الخير المحمودة وخصال الفضل المذكورة المحمودة"[1] من الكتاب، الذين يحتلون الصدارة في الحياة الاجتماعية، والسياسية، فهم القدوة والمثل، الذي يحتذي به عامة الناس، ويسلكون مسلكه. ويبني عبد الحميد الكاتب حديثه عن علاقة الكاتب بالأخلاق، على عنصرين أساسيين هما: ربط الأخلاق بعلاقات الكاتب، مع الله، أو مع نفسه، أو مع غيره، ثم الحديث عن مصادر المعيار الأخلاقي الذي وفقه يحدد الكاتب قيم الشر، والخير، والحسن.

1- علاقة الكاتب بالله:

تنهض العلاقة بين الكاتب/الإنسان، مع الله، على قيمة أساسية هي: العبودية، حيث يتعبد المخلوق، الخالق، إيمانا به، واعترافا بكل فضائله،

[1] – المصدر السابق، ص. 248.

والعبودية تنفي كل إشراك مع الله، سواء كان الاشتراك كائنا أو عملا. فـالله هو الواحد الأحد، الذي يجب أن يخلص المخلوق له إخلاصا كليـا، ويجعلـه مقصد كل أعماله، وسلوكاته، سواء الذاتية، أو الاجتماعية، فعلاقـة الكتـاب فيما بينهم تكون على أساس الحب، وهذا الحب خاص، من حيث مـا ينبـني عليه، يقول عبد الحميد الكاتب :" وتحابوا في الله عز وجل في صنـاعتكم"[1]. والعبودية تستوجب الاستعانة بالله وحده، لأن في ذلك اعترافـا لـه بـالقدرة الكاملة، في تسيير الأمور، إلى الوجهة التي يريدها لها، وكل اغترار بـالنفس، وقدرتها على العمل، هو ضرب من الانحراف المهلك، لأن الإنسان في هـذا الوضع، يصبح أسير نفسه الأمارة، التي تورد صاحبها إلى التهلكة، وتحبـط كل عمل له، لذلك فالإنسان أمام ضعفه لا يجد إلا ملاذا واحدا هو أن "يضرع إلى الله في صلة توفيقه وإمداده بتسديده مخافة وقوعه في الغلط المضر ببدنـه وعقله وأدبه"[2] ولذلك فالادعاء الذي قد يصدر عن الكاتب حيـن يقـول : "إن الذي برز من جميل صنعته وقوة حركته إنما هو بفضل حيلته وحسن تدبـيره فقد تعرض بظنه أو مقالته أن يكله الله عز وجل إلى نفسه فيصير منها إلـى غير كاف وذلك من تأمله غير خاف"[3]. ونتيجة لهذا يكون الخـوف مـن الله واتقاؤه في كل عمل يصدر عن الكاتب أمرا لازما. وهكذا وجب على الكـاتب أن "يراقب الله عز وجل ويؤثر طاعته"[4]. ومن مظاهر مخافـة الله التحـدث بنعمه، التي لولا فضله، ما حصل الإنسان منها شيئا، بـل لعـاش الحرمـان المطلق، الذي لا ينجيه منه كائن مهما كان لضعف الكائنـات، واسـتئثار الله وحده بالقدرة، وذكر نعمة الله، وحمده له، وشكره. وبالشـكر تسـتقيم حيـاة الإنسان، ويكون نجاحه في الدنيا والآخرة، لذلك كان الرسـول -صلـى الله عليه وسلم - في دعائه يقول : "اللهم أعني على ذكـرك وشـكرك وحسـن عبادتك"[5].

[1] – نفسه، ص. 249.
[2] – نفسه، ص. 250.
[3] – نفس المصدر، ص. 250.
[4] – نفس المصدر، ص. 249.
[5] – أبو بكر ابن أبي الدنيا البغدادي، **كتاب الشكر**، تحقيق: بدر البدر (الجزائر :الدار السلفية، 1990)، ص. 6.

2- علاقة الكاتب بنفسه:

يولد الإنسان على الفطرة، لكنها وحدها غير كافية لمنح الإنسان ما يؤهله لعيش حياة مستقيمة، متزنة، تجعل الفرد يؤدي وظائفه على أحسن وجه، تمكنه منه طاقته، ومن هنا كان التعليم بمفهومه العام، الحقل الأساسي الذي يكون الإنسان فيه، من خلال اكتسابه لشخصية محددة بمجموعة من الصفات، يكون للأخلاق فيها المكان الرئيسي، والتعليم عملية معقدة، يمكننا اختصارها في ثنائية تبسيطية هي : الأمر والنهي، فالفرد يأمر بكل خير، وبكل سلوك حميد، وينهى عن كل شر، وعن كل سلوك مذموم، وحين نتأمل مجموعة القيم التي تحدث عنها عبد الحميد الكاتب، والتي تحدد علاقة الكاتب بنفسه، نجدها لا تكاد تخرج عن هذه الثنائية ويمكننا تمثيل ذلك في سلسلتين:

السلسلة الأولى: الأمر : التواضع، الحلم، الاقتصاد، العفاف، الفهم، العلم، حسن تقدير الأمور.

السلسلة الثانية: النهي : التبذير، الإسراف، الزلل، الطمع، محاقرة الأمور، السعاية، الكبر، العظمة، التصنع، الترف، الملل، السفاسف، الدناءة، النميمة، السخف، ما فيه أهل الجهل.

إن هاتين السلسلتين من القيم الأخلاقية، الإيجابية منها، أو السلبية تشكلان بتقاطعهما مجالا لسلوك الكاتب، الذي يريده عبد الحميد الكاتب كاملا، لكن الكمال درجة لا يبلغها الإنسان، بل إن ادعاء الوصول إليها، قيمة أخلاقية سلبية، وجب على الإنسان التخلص منها، لأنها تدل على نقص أخلاقه، وعلمه، وعقله، يجعل حكم الناس عليه لا له، يقول عبد الحميد الكاتب :" ولا يقل أحد منكم إنه أبصر بالأمور وأحمل لعبء التدبير من مرافقه في صناعته، ومصاحبه في خدمته فإن أعقل الرجلين عند ذوي الألباب من رمى العجب وراء ظهره"[1] لأن العجب باب يدخل الزلل والخطأ منه، وهذا أمر هادم للكاتب في نفسه، وعمله، ومكانته، وعلى العكس من ذلك التزام القيم الأخلاقية المأمور بها، يجعل الإنسان ذا شخصية قوية، متماسكة قادرة على الفعل، والتأثير، ومواجهة الواقع بكل ما فيه من تحديات، وعوائق تتكسر

[1] – مقدمة ابن خلدون، ص. 251.

أمامها عزائم الأفراد، إلا من كان ذا إرادة، وعزيمة قويتين، ولعل الجانب البارز الذي يجسد لنا هذه القيم، يكمن في العلاقة التي يقيمها الكاتب مع غيره وسنحلل هذه العلاقة حين دراسة الجانب السياسي، والجانب الاجتماعي للكتابة.

الكتابة والسياسة

يعد العامل السياسي، أبرز العوامل التي دفعت بالكتابة لأن تكون أداة، ومظهرا أدبيا بارزا في الثقافة الإسلامية، ونحن حين نتكلم عن السياسة لا نعبر عن المفهوم الضيق للسياسة، بل نقصد السياسة في دلالتها على وجود دولة وسلطة مركزية، تسعى إلى تسيير شؤون رقعة جغرافية واسعة الأرجاء، ومتعددة السكان، وقد نتج مثل هذا الوضع عن حركة الفتوح الإسلامية، التي جعلت الدولة الإسلامية الأولى في عصرها الراشدي، وعصرها الأموي تتعرض لتحد كبير، هو كيفية إدارة شؤون الرعية، مما حتم تدوين الدواوين المختلفة، وتجنيد جيش من الكتاب لإدارة هذه المصالح، فأصبح للكتاب دور سياسي بارز على أساسه تقوم أمور الدولة وتسيير مصالحها المختلفة، ويمكننا من خلال رسالة عبد الحميد الكاتب، استنباط نمطين من العلاقة بين الكاتب والسلطة، وهما خدمة الكاتب للسلطة، ثم كون الكاتب مصدرا لممارسة السلطة.

1- الكاتب والسلطة

يقول عبد الحميد الكاتب في رسالته "بكم تنتظم للخلافة محاسنها، وتستقيم أمورها، وبنصائحكم يصلح الله للخلق سلطانهم وتعمر بلدانهم لا يستغني الملك عنكم ولا يوجد كاف إلا منكم فموقعكم من الملوك موقع أسماعهم التي بها يسمعون، وأبصارهم التي بها يبصرون، وألسنتهم التي بها ينطقون، وأيديهم التي بها يبطشون"[1]. إن هذه الفقرة من رسالة عبد الحميد الكاتب على قصرها، وتركيزها، استطاع الكاتب فيها أن يحيط بجوانب العلاقة القائمة بين

[1] المصدر السابق، ص. 248.

الكاتب، والسلطة السياسية، وتظهر هذه العلاقة بوضوح فيما يقدمه الكاتب من خدمات للخلافة، باعتبارها الرمز المجسد لفكرة الدولة الإسلامية، لكن خدمة الرمز لا تتم إلا من خلال خدمة متجسدة ممثلة في طرفي الدولة، واللذان هما: الملك والرعية، واللذان بدونهما، أو بانعدام أحدهما، تزول الدولة ككيان واقعي، ورمزي معا، ولذا وجب أن تكون العلاقة بينهما علاقة انسجام، وتكامل حتى يتحقق للدولة توازنها، واستقرارها الشامل، وهنا نجد أن الكاتب يحتل المكانة المركزية في بناء العلاقة ملك/رعية، وذلك لكونه الواسطة، أو القناة الرابطة بينهما، دون أن يعني ذلك سلبية موقف الكاتب في الحياة السياسية، بل على العكس من ذلك فهو المحرك الأساسي للحياة السياسية، داخل الدولة، ومن ثمة لا يمكن لأي طرف الاستغناء عنه، لأنه يحقق للرعية صلاح أمر حاكمها، ويوفر للملك القدرة على تفهم الواقع، وتغييره.

-إن الكاتب هو نافذة الملك على الواقع، التي من خلالها يرى الدولة، التي يحكمها، ويستمع من خلالها لصوت الرعية، وما يحمله هذا الصوت من انشغالات، ومشاكل، وتطلعات، على الملك أن يحقق ما كان منها شرعيا ضروريا، لا تستقيم بدونه الحياة الفردية، أو الجماعية، كما يعمل على قمع، وتهذيب ما يكون شاذا من الأعمال، ومخالفا لسنن الحياة المستقرة، كما أن الكاتب هو أداة الملك الأولى، التي بها ينفذ إرادته، ويحقق لسلطته الوجود الواقعي، والتي بها ينجز، ويغير، ويحدث ما يكون مناسبا لواقع الرعية، ولبقاء الدولة رمزا وواقعا. لكن موقف الكاتب من خلال هذا التحليل يظهر سلبيا، فهل حقا هو كذلك؟ لا، بل إن الكاتب الحقيقي الذي يتوفر على كل شروط الكاتب، التي ذكرنا بعضها سابقا، ليس إنسانا سلبيا، بل هو إنسان إيجابي، إلى أقصى درجات الإيجابية، لأنه يلعب دور الناصح، والنصح ليس كلاما يوجهه الكاتب للملك. ثم ينتهي دور الكاتب بعد ذلك، بل النصح موقف. شامل يتجسد في عمل الكاتب كله، سواء حين يكون عينا للملك بها يرى الواقع، أو أذنا بها يستمع لصوت الرعية، أو حين يكون لسانه المتكلم، أو يده العاملة، فالنصح في الحال الأولى يكون بنقل الحقائق نقلا صادقا لا زيادة فيه، ولا نقصان، لأن تحريف الواقع ينتج عنه تحريف في تصوره،

ومن ثمة يقع الخطأ في تقدير رد الفعل، فيأتي مخالفا للواقع، ومن ثم يحدث التناقض وتنتج القطيعة بين الرعية والملك. هذه القطيعة التي تكون مدخلا لزوال الدولة واقعا ورمزا، كما أن النصيحة في الشق الثاني من وظيفة الكاتب، تتجسد واضحة فيما يقدمه الكاتب للملك من طرق، ومناهج تساعده على تدبير الواقع، والتحكم فيه، والسعي بإخلاص إلى تحقيق رغبات الرعية، ومن ثمة ضمان استمرار الدولة، واستقامة أمورها، وانتظام محاسنها.

2 – سلطة الكاتب

يقول عبد الحميد الكاتب : "وإذا ولي رجل منكم أو صير إليه من أمر خلق الله وعيا له أمر فليراقب الله عز وجل وليؤثر طاعته وليكن على الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفا فإن الخلق عيال الله وأحبهم إليه أرفقهم بعياله ثم ليكن بالعدل حاكما وللأشراف مكرما وللفيء موفرا وللبلاد عامرا وللرعية متألفا وعن أذاهم متخلفا وليكن في مجلسه متواضعا حليما وفي سجلات خراجه واستقصاء حقوقه رفيقا"[1]. إن العلاقة القائمة بين الكاتب، والسياسة لا تقتصر على ما يؤديه الكاتب من دور الوسيط الإيجابي بين الملك والرعية، بل إنه يمارس جزء من السلطة داخل الدولة، وذلك بتوليه إقليما أو مصلحة، ترتبط بهيكل الدولة العام، وبخدمة الرعية، والاتصال بهم، والعمل من أجل تحقيق أسس السعادة، والاستقرار، اللذين يقوم عليهما كيان الدولة وبقاؤها.

إن السلطة السياسية التي يمارسها الكاتب داخل الجماعة التي يعيش فيها، ليست بالسلطة المطلقة، الخاضعة لإرادة الكاتب الشخصية، ولنزعاته الفردية، بل إن لهذه السلطة مصدرا إليه ترجع، وغاية تسعى إلى تحقيقها، أما عن المصدر، فهو ديني، يعود معه الكاتب إلى شريعة الله التي يجعلها أساس عمله، ومن ثم فهو لا يخضع إلى أي قوة بشرية، أو نزعة سياسية خاصة، وضيقة، بل هو يمتثل لإرادة الله وحده، مما يجعل الكاتب أقرب إلى التوفيق في مهمته، منه حين يخضع لحسابات آنية، ضيقة مرتبطة بفئة معينة، تغلب مصالحها على مصالح الجماعة، مما يؤدي إلى خلق حال من انعدام الاستقرار، تكون لهذه الحال انعكاسات سلبية على مصير الدولة، ولا يمكن

[1] – المصدر السابق، ص. 249.

تجنب هذه الحال، إلا بالعمل على تحقيق الغاية من ممارسة السلطة السياسية، وهي السعي إلى جعل السلطة مصدرا للتوازنات الأساسية في حياة الفرد، أو في حياة الجماعة، وهذه التوازنات لا تنحصر في جزء واحد من الحياة، بل تتعلق بكل جوانب الحياة الأساسية المادية منها، أو المعنوية، والتي بانعدامها، أو انعدام بعضها يقع الإنسان والمجتمع في دوامة الإحباط، والسقوط في دائرة الانحلال، والتلاشي، ولهذا كان على الكاتب/السلطة أن يحقق في دائرة عمله العدل، والرخاء، والرفق في التعامل، وإنزال الناس منازلهم الخاصة بهم، وبهذا يكون قد أشبع في كل فرد، وفي الجماعة كل الحاجات المادية، والمعنوية التي تكفل للكاتب تحقيق رسالته التي تنتج عنها في الدنيا السعادة، وفي الآخرة استحقاق الكاتب لحب الله ورحمته.

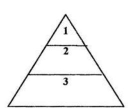


الكتابة والمجتمع

1 – المكانة الاجتماعية للكاتب:

يقول عبد الحميد الكاتب في مقدمة رسالته إلى الكتاب: " فإن الله عز وجل جعل الناس بعد الأنبياء والمرسلين –صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – ومن بعد الملوك المكرمين أصنافا، وإن كانوا في الحقيقة سواء، وصرفهم في صنوف الصناعات وضروب المحاولات إلى أسباب معاشهم وأبواب أرزاقهم فجعلكم معشر الكتاب في أشرف الجهات أهل الأدب والمروؤات والعلم والرزانة"[1] يقدم لنا عبد الحميد الكاتب، تصوره لبنية المجتمع والتي يمكن تمثيلها في شكل هرم كما يأتي:

[1] – المصدر السابق، ص. 249.



1- الأنبياء والرسل

2 - الملوك

3 - سائر الناس

إن تصور عبد الحميد الكاتب للمجتمع يرتكز على التقسيم الطبقي للمجتمع، وهذا التقسيم لا ينطلق من قاعدة مادية، أو جنسية تفضيلية، بل ينطلق من النظرة الإسلامية إلى مراتب الناس، وهذه النظرة يتحكم فيها عاملان أساسيان هما:

أ - العامل الديني:

وذلك بتصنيف الناس بحسب قربهم من مصدر الدين، ومهبط الوحي، وهذا ما يجعل الأنبياء يحتلون أعلى درجات الهرم الاجتماعي، لكونهم همزة الوصل بين عالم الغيب، وعالم الشهادة، وهم بذلك أقرب الناس إلى مصدر الدين، ومهبط الوحي، ويلي الأنبياء بعد ذلك الملوك الذين هم في الأصل الإسلامي خلفاء الرسول -صلى الله عليه وسلم - الذين يطبقون شريعة الله، وقد جاء في القرآن الكريم ما يعين لنا رتبة الملوك، وتدرجهم بالنظر إلى مصدر الوحي، الذي هو الله -سبحانه - قال تعالى : "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"النساء 59، وقوله تعالى: "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم" النساء 83، ولذا كان من شروط الخلافة في الإسلام، أن يكون الخليفة عالما بأصول الشريعة، بل ويبلغ علمه بالشريعة حد الاجتهاد، واستنباط الأحكام، وهذا ما يجعل كلمة الملوك في النص تنصرف إلى الخلفاء المسلمين دون غيرهم من الملوك.

ب- العامل الوظيفي:

إن تفاضل الناس في الإسلام لا يعود إلى الجانب المـــادي فـــي حياتـــهم (غني/فقير)، ولا الجنسي (رجل/امرأة)، ولا العرقي (عربي/أعجمـــي)، بـــل يعود التفضيل إلى الوظائف التي يشغلها الأفراد داخل المجتمع، ومدى إتقانـهم لها، وهذه الوظائف أساسية يقوم عليها وجود المجتمع، واستمرار حياته ولـــذا فإن الناس حين يتميزون، إنما يتميزون شكلا، أما مضمونا فإن كل فرد فـــي المجتمع يساوي باقي الأفراد الآخرين لأن العبرة هنا في إنجاز الوظيفة داخـل المجتمع، وكل الوظائف متساوية من حيث حاجة المجتمع إليها، ثم من حيـث أنها توفر للفرد إشباع حاجاته المادية المتمثلة في الكسب المحقق لاســتمراره كفرد. والكتابة داخل كل هذه التركيبة الاجتماعية، تعتبر وظيفة سامية، تحتـل أعلى درجات الهرم الاجتماعي، بعد وظيفة النبوة، والملك، وقد مر بنـــا فـــي العنصر السابق تحديد الوظيفة السياسية الخطيرة التي تلعبها الكتابة، والكـاتب في النظام الاجتماعي. وقبل ختم هذا الجانب من التحليل للعلاقة القائمة بيـــن الكتابة والمجتمع، نزيد التذكير بالعلاقة القائمة بين الهرم المعرفي كما عرفنـله في بداية التحليل، والهرم الاجتماعي، ويمكننا تجسيد هذه العلاقة كما يأتي:

نوع المعرفة	الوظيفـــــة الاجتماعية
دينية	النبوة
لغوية	الملك
أدبية	الكاتب
تاريخية/ريـــا ضية	سائر الوظائف

2- الكتاب فئة اجتماعية:

إن الوظيفة الاجتماعية للكتابة، لا تتحدد بمكانة الكاتب -كفرد- داخل المجتمع فقط بل إن للكتابة بعد آخر، لعله أكثر أهمية من الأول، ألا وهو إبراز الكتاب كفئة اجتماعية متميزة، ومتجانسة داخل المجتمع، تتميز بكونها فئة منغلقة، ومنفتحة في آن واحد.

أ- الكتاب فئة اجتماعية منغلقة:

يقول عبد الحميد الكاتب" وتحابوا في صناعتكم وتواصوا عليها بالذي هو أليق لأهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم وإن نبا الزمان برجل منكم فاعطفوا عليه وآسوه يرجع إليه حاله ويثوب إليه أمره وإن أقعد أحد منكم الكبر عن مكسبه ولقاء إخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته"[1]. إن كون الكتاب فئة اجتماعية مغلقة معناه أنهم لم يعودوا يمارسون مهنهم كأفراد منعزلين، بل أصبحت هذه المهنة تتمتع بكيانها الجماعي، بعد أن كان لها كيان فردي ضيق، وهذا التطور الجديد للكتابة يعطيّها نمطا من الوجود المعقد، الذي يقوم على قواعد من الترابط الداخلي، الذي يظهرها كيانا متجانسا، ومتكاملا، ومن ثمة ذو فاعلية كبرى على الصعيد الخارجي للكتابة، والعلاقة داخل هذه الفئة الاجتماعية المغلقة تقوم على ثلاثة عناصر أساسية هي : التضامن، والاستفادة من الموروث الكتابي، والابتعاد عن التنافس الهدام.

أولا : إن التضامن يكون على جميع الأصعدة الحياتية، المعنوية منها، والمادية، فيكون أساسه الحب المهني الذي ينتج عن الانتماء لنفس المجال الحياتي، وهذا من شأنه أن يولد في عرف الناس التحاسد، والكراهية، لكنه عند عبد الحميد الكاتب على العكس من هذا التصور المنحط، يكون هذا الانتماء مصدرا للحب، والأخوة، ذلك أن تماسك فئة الكتاب، داخل النظام الاجتماعي، يحتم هذه العلاقة، ويحتم تقويتها، والاستمرار المطلق في التمسك بها، والاتصال بها، ذلك أن التحول الاجتماعي الذي عرفه المجتمع

[1] - المصدر السابق، ص. 249.

الإسلامي، هو الانتقال من العصبية الجاهلية التي كان الفرد يحقق ذاته داخلها، إلى عصبيات جديدة فرضها التحضر، والانتقال من البادية إلى المدينة، فأصبح الانتماء إلى المهنة، أو الحزب، أو الجماعة العلمية، هو المجال الحيوي الذي يحقق للفرد معنى وجوده، وبقاءه على قيد الحياة، وهذا النوع الجديد من العصبية له شروطه المادية، والسلوكية ممثلة في إبراز فكرة التضامن من خلال المؤازرة الشاملة، التي يوفرها تجمع الكتاب لكل فرد من أفراده، سواء كان هذا التضامن ماديا حين تعرض لكل فرد من أفراد الجماعة عوارض تشغله عن الكسب، وتحصيل الرزق، أو التضامن المعنوي، والمتعلق بالجانب النفسي للفرد، والذي يظهر في التعامل مع كبار الكتاب، الذين أصبحوا في حال التقاعد، ومن ثم يصيرون عرضة للتهميش، وما ينجر عنه من اضطرابات نفسية، وجسمانية، تؤدي بالكاتب إلى العيش في حال من الفراغ، والانهيار التام، ولتجنب ذلك يكون على الكتاب المكونين لهذه الجماعة إشعار هذا الفرد بأهميته، من خلال الاتصال بـه، والاستفادة بتجاربه.

ثانيا : إن كل جماعة تسعى إلى إيجاد شرعية لوجودها داخل المجتمع، الذي تنتمي إليه، مهما كان لون عملها، أو اتجاهها، ولذلك وجب عليها خلق تراكم تاريخي/معرفي، يمكننا من اعتماده مرجعا لها في حياتها، وفي تجذير انتمائها للمجتمع، ولا يكون هذا التراكم التاريخي/المعرفي، إلا وليد التواصل بين الأجيال، تواصلا يضمن للتجربة الجماعية النمو، والاستقرار، والتجدد بفعل خضوعها للاستعمال المتواصل، والنقدي الذي يكسبها الحياة، والثراء اللازمين لبقائها عاملا فعالا في بناء الجماعة وجذرها داخل المجتمع، وبدون هذا الموروث تصبح الجماعة عرضة لأن تعصف بأفرادها رياح التغييرات، والهزات الاجتماعية المتتابعة، والتي تفقدها توازنها، وتجعلها عرضة للفناء، والاندثار.

ثالثا : إن بقاء الجماعة المتميزة داخل المجتمع، لا يكون رهن التضامن ووجود موروث مشترك، بل يكون بإلغاء المفهوم الضيق للأنا، وفي هذا يقول عبد الحميد الكاتب" ولا يقل أحدكم أنه أبصر بالأمور، وأحمل لعبء

التدبير من مرافقه في صناعته، ومصاحبه في خدمته"[1] فالإفراط في حب الذات، والسعي الأعمى للاستجابة لكل النفس، يجعل الإنسان ينعزل عن غيره، لأنهم يرون فيه مصدرا لهضم حقوقهم، ومن ثم دفعهم إلى الدخول في دائرة من الصراع الفردي، من أجل الدفاع عن المصالح الضيقة، والأنانية، هذا الصراع الذي يؤدي إلى هدم الجماعة، والقضاء عليها في مدة من الزمن وجيزة.

ب- الكتاب فئة اجتماعية متفتحة:

إن كون فئة الكتاب فئة اجتماعية مغلقة، لا يعني انعزالها عن الحياة الاجتماعية العامة، بل على العكس من ذلك، فإن هذه الفئة من أكثر الفئات الاجتماعية حضورا في حياة المجتمع، لما لها من أدوار تؤديها، والتي مر بنا بعضها، بل إن هذا الانغلاق شرط لتقديم فئة الكتاب إلى المجتمع في شكل جماعة منسجمة، وفعالة، فالانغلاق الذي تتصف به فئة الكتاب ليس نقيضا للتفتح على المجتمع، بل هو شرط ليكون لدور الكتاب الفاعلية داخل الجماعة، وعلى هذا كان للعلاقات التي تقوم بين الكتاب كفئة، والمجتمع، أهمية كبيرة على الكتاب مراعاتها، والانتباه إليها، وفي هذا يقول عبد الحميد الكاتب :"وارغبوا بأنفسكم عن المطامع سنيها ودنيها وسفاسف الأمور ومحاقرها فإنها مذلة للرقاب مفسدة للكتاب ونزهوا صناعتكم عن الدناءة واربأوا بأنفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه أهل الجهالات وإياكم والكبر والسخف والعظمة فإنها عداوة مجتلبة من غير أحنة"[2]. إن مصدر الأوامر التي تقدم عبد الحميد الكاتب بها إلى الكتاب هو : الصورة التي كونها المجتمع عن الكتاب، وهي صورة أقل ما يقال عنها أنها مثالية، فالكاتب أصبح هو النموذج الأعلى، والقدوة الصالحة في كل جوانب حياته المادية، والسلوكية، والفكرية، والكتاب من ثمة مطالبون بالارتقاء إلى مستوى هذه الصورة، وأقل

[1] - المصدر السابق، ص ص. 250-251.

[2]- المصدر اسابق، ص ص. 250-251.

انحراف للكتاب عنها يعد نقيصة تسترعى الأنظار، وتثير النقاش، ويصدر عنها النقد الحاد، والتوجيه الصارم للوم، وهذا يحتم على الكتاب مراعاة نظرة أفراد المجتمع إليهم، والالتزام بها، سواء كان ذلك في حياتهم الخاصة أو العامة، ويظهر لنا هذا في تكراره الكلام عنها كما في قوله:"ولا يجاوزن الرجل منكم في هيئته ولا مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه فإنكم مع ما فضلكم الله به من شرف صنعتكم خدمة لا تحملون في خدمتكم على التقصير وحفظة لا تحتمل منكم أفعال التضييع والتبذير"[1].



[1] – المصدر السابق، ص. 249.

منشورات الجاحظية 1998– سبتمبر 1999

العنوان	المؤلف	النوع
تأملات في النهضة الاسلامية	أحمد بناسي	دراسة
الشعر والهوية القومية	محمد ناصر بوحجام	دراسة
المسرح الجزائري	أحمد بيوض	دراسة
اللؤلؤ المنير	محمد شيبي	دراسة
الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي	الطاهر وطار	رواية
المشاهد العارية	جيلالي عمراني	رواية
فتاوى زمن الموت	ابراهيم سعدي	رواية
الدخول الى مملكة الحروف	عقاب بلخير	شعر
النخيل تبرأ من تمره	عيسى قارف	شعر
كلمات تحت الشمس	زهرة الريف	قصص
الشموخ	بشير خلف	قصص
جنون في منتصف الذاكرة	الزين نورالدين	قصص
جبة البحر	جميلة زنير	قصص
أمراء للبيع ــ الضربة السابعة	أحسن ثليلاني	مسرح
السفن التي أبحرت نحو الشمال	عبد الرحمن زناقي	شعر
التوغل في أعماق المتاهة	غزالة الزهرة	قصص
نقطة في أول السطر	صالح حلاب	شعر
شطحات عاشق يتطهر	خضير مغشوش	شعر
جمهورية النساء	عمار الحسن	شعر
مجلة القصة 2		
التبيين الأعداد 14/13/12		

التبيين

▼
فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي
هشام جعيط
ترجمة: بختي بن عودة

ترحب المجلة بمساهمات الزملاء في هذا الركن

هشام جعيط

فلسفة الأنوار والفكر العربي الإسلامي

ترجمة بختي بن عودة

تعد فلسفة الأنوار ظاهرة ثقافية أوروبية، واسعة الحركة وقد تمت خصوصا في فرنسا وألمانيا خلال نصف قرن (1720 –1770) وطبعت جيدا عصرها أكثر من العصر اللاحق. ففي فرنسا اتخذت هذه الحركة سمة نضالية وانخرطت في طبقات اجتماعية عريضة إلى حد القول أنه وقبيل الثورة كان المجتمع الفرنسي قد اعتنق أفكار الأنوار(1). أما في ألمانيا فإن l'aufklaring(الأنوار بالألمانية) قد أثر في حلقات جد ضيقة، في الدولة كما في المجتمع، ولكن بنتائج لها هنا ديمومتها أيضا(2). عناصر جمة تفاعلت لتشخيص حركة الأنوار، ولكنها نمت جوهريا كنقد مزدوج للدين والسياسة، وللدين أكثر من السياسة. لقد قوضت في العمق النظام القديم في كليته وفي جذوره، جذور الايمان بالخصوص، فهي أولا وقبل كل شيء حركة مضادة للدين، ولكنها أيضا حركة مضادة للمطلقية، ومع القوة التامة للعقل [Raison]. من هذه الوجهة فهي ذات اتجاه كوني. يمكن القول أن فلسفة الأنوار تمثل المرجع، القاعدة والأساس الخاص بالروح الغربية الحديثة (3). وبما أن الغرب قد انتشر عبر العالم، فإنها، أي هذه الفلسفة تشكل القاعدة الإيديولوجية لجزء كبير من العالم الحديث. وتعتبر الثورة الفرنسية سلسلتها المباشرة، وهناك كذلك على مقربة منا الثورة الروسية. لكنها وبشكل خاص تظهر كإيديولوجية تحتية لكل مؤسسة للدنيوة، التحديث، أو الغربنة، وإذاك يمكننا إدراك النتائج في الحضارات ذات التقليد غير الأوروبي. وهذه وقد توفرت النتائج التي تتعلق أيضا بالعالم الإسلامي على الطابع المباشر لها بمجرد معاينة التأثير المباشر لها بيد أنها قد تكون استبدلت بحركات لاحقة تتأسس ضمنيا انطلاقا من إيديولوجية الأنوار.

تقدم ونهضة:

لنقل على الفور أن هذه الإيديولوجية لم ولن تكون لها أية نتيجة مباشرة على الفكر السياسي للعالم العربي، وكان لابد من انتظار على الأقل نصف قرن بعد تمامها لالتقاط الآثار الأولى لوقعها الحاسم. بهذا المعنى لا يمكننا التكلم لا على معاصريتها ولا على مباشريتها، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الحقل الثقافي الأوروبي. إضافة إلى ذلك فإن هذا التأثير قد نما ببطيء، وأحيانا باختلال زمني هائل فيما الوقع الحاسم لما هو ثقافي أوروبي ظل يكبت. فقد مورس هذا التأثير أكثر بمرابط من كل صنف وليس كأثر حاسم مباشر. يمكننا القول أنه وفي هذه التورطات الأكثر قوة والأكثر بديهية فإن إيديولوجية الأنوار، المختلة زمنيا، الملتوية، المفروضة عنوة على واقع آخر، قد تم رفضها في العالم العربي الإسلامي، بالمعنى الذي نعثر فيه على رفض l`abondon franc للإسلام كمبدأ وجود وكأساس. ومع ذلك، فإن هذه الإيديولوجية، والتي أضحت إيديولوجية لأوروبا الغازية، قد تسللت بنشاط كبير داخل تيارات الفكر أولا، وداخل طبقات اجتماعية عريضة وداخل ممارسة الدولة ثانيا. ففي القرن الثامن عشر في الحقيقة، وفي الوقت الذي كان فيه الفكر والمجتمع الأوروبيان يقومان بإجراء انسلاخ عظيم، وقطيعة مع آلاف السنين من الحضور المسيحي، وإقامة قواعد لمبادئ جديدة ستحكم المجتمع والتاريخ، فإن العالم الإسلامي كان بعيدا عن معرفة كل ما بوسعه أن ينتمي إلى غليان ثقافي وفكري. فهو، بالعكس، قد عاش منذ قرون عديدة تجربة عميقة من اللاتثقيف، ولكونها عميقة فإنها عوضت بتغيير الإسلام العالِم والفقهي والشرعي والمدرسي إلى إسلام لاعقلاني، روحاني، شعبي، ثري، ولهذا كله يبدو مكثفا (4)، ووجوديا أصليا، فقد تم إنقاذ الشعور الديني من الجفاف(5). وبالعودة فقط إلى ماض تقليدي يمكننا كشف شيء ما يشبه عنفوان الأنوار، بمعنى نقاش حول المسلمين والعقل، تعدد مدارس الفكر، الإغواء العقلاني، إرادة طرح المناقشة معطى دينيا في بعض الحلقات: لقد كان ذلك هو فترة العصر الذهبي العباسي، الممتدة على مدى قرنين أو ثلاثة

(9-12) الخاص بالإسلام البغدادي، مع متغيراته القرطبية في الغرب المسلم. هذه مقارنة بسيطة وشكلية على الصعيد فوق التاريخي، واعتلام لمماثلة ثقافية على مسافة ألف سنة بين الاعتزال (اللاهوت العقلاني)، الزندقة (حرفيا : المانوية، بالتعميم اللاايمان)، تيار عقلاني، وقبليا لاأدري للفلسفة(6) (فلسفة عربية ذات استلهام يوناني وهيلينستي)، ومن جهة أخرى، النداءات المتعددة لحركة الأنوار. بإمكاننا حقا بتفكر وبلا نهاية في توقف أو عدم خصوبة هذه التيارات في الإسلام، وعكسيا التفكير أيضا في الأسباب الخاصة بخصوبة الأنوار. وهو ما لا يشكل مناقشتنا الحالية. لكنه نستطيع، ويجب لذلك الاحتفاظ بفكرة اللاتثقيف وتوثين الإسلام المتأخر، كل ذلك لولا انبثاق الحركة الحنبلية ثم وفي أوج القرن السابع عشر ميلادي وريثتها حركة الإصلاح الوهابية. إنه إسلام حي جدا وشعبي جدا ذلك الذي سيقابله غرب ما بعد الأنوار l'aufklarung، إسلام لا متقف بالأساس، دون ذاكرة واعية بماضيها. وحيثما كانت هذه الذاكرة تصان كان يتم ذلك بخيط دقيق من تقليد يخص التعليق وكل هو مدرسي. استثناءات نسجلها مع ذلك بخصوص هذا المشهد : التصوف ذو الاستلهام الشيعي بإيران، والإصلاحية الوهابية المضادة للوثنية التي أرادت أن تكون عودة إلى أصول الإيمان الخالص في التعالي. على المستوى السياسي وإلى غاية القرن 18م كان العالم الإسلامي واعيا بقوته العسكرية وبمناعته.

الالتقاء بالغرب كان صدمة. اكتشف العالم الإسلامي فجأة ضعفه حوالي 1800م وما كان يبدو له هو غرب قوي عسكريا، متحضر بشكل راق، ولم يكن ليماثله مع العدو المسيحي القديم، لأن المسيحية لم تكن هي نفسها بالنسبة للفعل والتنظيم. هذا التشوش الخاص بالمنظور، كان نتاج الأنوار l'aufklarung، الذي انتهى إلى دنيوة للسياسة والحضارة. لقد فهم المسلمون جيدا أن الأوروبيين قد تجاوزوهم على مستوى العظمة، وفهموا أيضا أنهم تفوقوا عليهم على مستويات الاقتصاد والحضارة المادية وتنظيم المدرسة والحاضرة، وكل العناصر التي شكلوها في مفهوم التمدن (حضارة حديثة تنضوي تحت مفهوم التقدم). سيديرون امتحان وعي، وسيحاولون اختراق سر الخصم، ولكنهم لم يتمكنوا من فهم ما شكل قاعدة هذا الارتقاء الساطع

الذي طرحهم للمناقشة، والمتمثل في القطيعة التي أقامتها أوروبا مع قاعدتها الدينية، ولتكن هي هذا الفعل ذاته للأنوار aufklarung. وقد تعقد المشكل بما أن أوروبا انكشفت لهم ولو بشكل ضئيل كنموذج سلمي للحضارة وليس كعظمة للتحكم والهيمنة. ولأن المسلمين وانطلاقا من نقد مزدوج للدين وللسلطة اللذين انحبسا طويلا داخل معضلة مأساوية. ومن المحتمل أنه لم يكن ممكنا حصول وعي، بحيث أن المسلمين لم يفكروا في ظاهرة الحداثة كمعاني للقطيعة مع الماضي، وإنما كمعاني لارتباط جديد مع الماضي، وليس كمعاني للتقدم وإنما كمعاني للنهضة، إذن في نهاية المطاف (والمحصلة) كمعاني سحرية وأسطورية. لقد كان إذن المسعى الإسلامي الخاص بالمفكرين السياسيين أو الدينيين في غالبيته عكس المبادئ المحكومة بقراءة صحيحة للـ aufklarung(7). هذا معناه أنه لابد من الاعتراف بوجود تيار في غاية الأقلية والذي كان مشبعا مباشرة وبغير مباشرة بإيديولوجيا الأنوار. من الطهطاوي إلى طه حسين مرورا بفرج انطوان، ومن شبلي شميل إلى قاسم أمين، وكل الذين فكروا في الدين والسياسة والمجتمع كمعاني حداثية، دنيوية، عقلانية، يمكن نعتهم بأبناء الأنوار(8). كما أن كل الذين عرفوا في القرن الحاضر كمصلحين سياسيين وانتقدوا الاستبداد (الحكم الاطلاقي)، في تركيا وفي تونس، وفي الشرق العربي يمكنهم أن يعتبروا ممثلين للأنوار، على الأقل في البعد الخاص بالنقد السياسي. ولابد من البديهي إدراج البورقيبية(9)، مثلها الكمالية من قبل (10)، في صف التيار النقدي للدين، لا بل في البعد المضاد للدين والمجسد من طرف النواة المركزية لفكر الأنوار. أخيرا كل القوميات المعلمنة' للعهد الناصري في المشرق اتجهت عبر ألف مربط في هذا السبيل، وأدارت دنيوة عميقة للمجتمع الفعلي. الأثر الحاسم لميراث الأنوار كان إذن جد هام، ليس لدى ممثلي الأصالة الإسلامية بواسطة الإصلاح (لا إصلاحية دينية) أولا، ثم بواسطة الحركات الإسلامية منذ نصف قرن، ولكن في الوجه الآخر للنهضة في العالم العربي تلك الخاصة بالحداثيين الدنيويين، وبشكل أوفر بلا شك لدى رجالات الفعل والحركة. ولدى جميع حركات الفكر، حتى لدى ممارسي السياسة التي تموقعت بالنسبة إلى الفكر الأوروبي وليس بالنسبة إلى الخصوصية الثقافية الأوروبية، إذاك يمكننا القول أن الأنوار l'aufklarung وميراثها كانا النقطة المرجعية أو الهدف

المراد بلوغه. ولكن بما أن كل هذه الحركات قد بحثت قبل كل شيء عن معالجة علة ضعف الإسلام المعاصر، وبما أن الهدف كان براغماتيا، فإنه من النادر إدراك صدى نقاش حر للأفكار، صراحة في مواجهة الظاهرة الدينية أو شيء ما شبيه بمعركة متقدة من أجل العقل. مرة أخرى، كل شيء كان يدور حول الإصلاح، جدلية الماضي والحاضر لم تكن أكثر حيوية من ذي قبل، والنواة الدينية ظلت متعذرة الهجوم. مشكلة الهوية، بعد هزات التغريب الثقافية، ستتقدم لأسباب شرعية وعادية، النقد الداخلي والنقد الموضوعي لمعطيات الإيمان.

المفكرون السياسيون الأوائل:

كان المفكرون السياسيون الأوائل للعهد السابق للإمبريالية المؤكدة، عهد محمد علي في مصر، وأحمد باي في تونس، وإجمالا ذلك الخاص بالتنظيمات (إصلاحات إدارية وسياسية) متأثرين برسالة الأنوار، ماعدا نقطة رئيسية، وهي، تدقيقا، الخاصة بطرح المعطى الديني للمناقشة. كان هاجسهم مركزا حول التمدن، بمعنى إقامة تقدم في مجالي الحضارة والقوة. فرجل مثل الطهطاوي (1801 –1873) قد قرأ فولتير، مونتسكيو، روسو. وبعد عودته من أوروبا، ترجم كتاب "عظمة وانحطاط" لمونتسكيو. ولكن الذي كان يهمه بشكل جوهري ليس هو تحول الداخل إلى حقيقة جديدة، بل العثور على الصيغة التي تسمح للبلدان الإسلامية باسترجاع قوتها، والتي ستكون بالنسبة إليه هي تبني العلوم الطبيعية (11). يتعلق الأمر هاهنا بموقف يخص الثورة الصناعية والعلمية، وبمشكلة امتلاك وليس بشيء يمس الكينونة الحميمية، وبالخصوص القيم. بيد أن ما هو مدهش يكمن في أن أحد المساعي الفكرية الأولى الناتجة عن صدمة الالتقاء الأوروبي كان هو مسعى الإنصات للغير والانتباه إلى الغير كموقف استدعاء للإصلاح والتغير (سنجد هذا الموقف لدى منظر سياسي آخر له نفس الأهمية : خير الدين (12)، لكن هذا الأخير يذهب بعيدا بما أنه يفكر في قواعد وشروط تقدم يرده إلى أخلاق العدالة والحرية، فيما كان الطهطاوي يتوقف فقط عند المفهوم الإسلامي للعدالة كان خير الدين يريد أن يستوعب أوروبا السياسية، الاقتصادية والتقنية، وإقناع العلماء (العلماء في التنظيم الديني) بأنه لاوجود هاهنا لما هو متعارض مع

الدين. كان رجلا مستنيرا، واقعيا أيضا، واع بالمخاطر المحدقة بالدول الإسلامية بسبب تأخرها. مفهومه حول العدالة هو مفهوم سياسي إذا ما اعتبرنا مدى معارضتها للاستبداد السلطة الإطلاقية، في ذلك الذي به على نسب مع الأنوار ومع الثقافة السياسية التي نشرتها في أوروبا. كان ليبراليا بالمعنى السائد في القرن الثامن عشر ميلادي، أي في الحقيقة نصيرا "للإطلاقية المستنيرة" وعندما أصبح في آخر حياته وزيرا أول بتركيا طالب بتطبيق الشريعة (القانون الإسلامي) بوصفها السبيل المؤدية إلى إصلاحات جذرية وليس إلى إصلاحات جزئية. وأعتقد تدريجيا أنه من غير الممكن إقامة البنيات الأوروبية كما هي، ولا ينبغي الابتعاد عن تقاليد الشعب، ولكن مع ذلك دعا إلى تشكيل برلمان وإلى المسؤولية الوزارية. آمن بدفع قادم من الدولة، بالدور الزعامي للدولة، بضرورة ضخها بالذكاء والعقل، أي بتثقيفها. لقد أحيط في تونس بعلماء مستنيرين متفتحين خصيصا على الشريعة (13).
لكن المعارضة جاءت من كل جهة: ملوك عاجزون عن استيعاب هذه الدعوة، بنيات الدولة، الاستعمار المهدد، أعماق المجتمع ذاته. الوصية التي تركها ستؤثر في تونس أكثر مما في تركيا: روح إصلاحية، فكر ليبرالي دستوري...لديه كما لدى الطهطاوي وكما لدى، تقريبا، كل المصلحين السياسيين في العالم الإسلامي، ما يدهش هو تفوق التطبيقي على النظري، التقادمي على العقيدي، بكلمة واحدة، هاجس فعل على حساب عمق الفكر.
لكن خاصية الأشياء هاته نجدها في قلب هاجس الأنوار الفرنسية، باستثناء أن الأنوار أرادت "إلغاء" كل العالم القديم في قواعده الثقافية، وأن الأمر هنا يتعلق بتسوية أو بتوليفة. بهذا الهاجس البراغماتي والإصلاحي، بفكرة ما عن التقدم، فإن الفكر الأول السياسي الحديث في العالم الإسلامي يستعيد قطعا الحركة التي نشطت الأنوار. يوجد هاهنا بالتأكيد شيء ما يشبه توازي خطوط مع قرن من الاختلال الزمني.

العقلانيون الأوائل:

هذا الخط الفكري كان يستمر لكن بالاعتراف أكثر من محتوى أفكار الأنوار بفضل وساطة الوضعية، السانسيمونية التطورية، الرينانية. هذا الخط سنجده في تركيا، في حركة "وحدة وتقدم" أو لدى بعض الصحفيين العرب

مثل الشيخ علي يوسف، عبد الله النديم، علي باشا مبارك، ولدى كثير من المفكرين المسيحيين السوريولبنانيين المتأثرين بالثورة الفرنسية (14). مكانة ذات أهمية خاصة ينبغي منحها للفكر الريادي للكواكبي (المتوفى عام 1902) الذي يتقلد شرعيا بصفته عربيا إسلاميا، فهو (الفكر) لا يتمركز حول فكرة التقدم المستمر، لكن مع ذلك يمدد موضوعيا تيار الأنوار بنقده القوي للإطلاقية (الاستبداد) في مؤلفه "طبائع الاستبداد"[Nature du despotisme]. فكرة تقدم، نقد الاستبداد، إرادة معركة من أجل الحضارة، هو الذي يسمي القرن التاسع عشر ميلادي كل القطاع " العلماني" للفكر الإسلامي. وإلى هذا كله يجب إضافة عنصر آخر، أكثر ثقافية إذا صح التعبير، والذي شدد على التصيب العقلاني للميراث الإسلامي، من خلال الاعتزال والرشدية. ففي سنة 1903 ظهر مؤلف فرح أنطوان المعنون بـ"ابن رشد وفلسفته". وفي الفترة ذاتها وبواسطة الداروينية، حاول شبلي شميل نقد الظاهرة الدينية من خلال التاريخ الإنساني(15). لقد ثقف وعقلن كلاهما، وبدقة، النقاش، مدشنين التيار العقلاني في حركة النهضة. يدخل العقل في لعبة الفكر العربي معيدا قراءة ماضيه وماضي النوع. وبنفس الكيفية، يترك المفكر السياسي، المفتون بالصعود الأوربي والمحلل كمعاني للقوة، يترك إذن المكان للمفكر الثقافي بالمعنى العريض، لدى من بدا لهم الانشغال الديني أساسيا. وذلك في الوقت الذي بلغت فيه الهيمنة الإمبريالية الأوربية ذروتها وتجسدت بكيفية واضحة بقدر عنفها، أي في منعطف سنوات 1880.

الإصلاح: إسلام وعقل، إسلام وتقدم:

أوروبا التي ظهرت إذن كانت هي أوروبا مرامي المدافع، بمعنى ما، لم يكن لها ما يربطها بالأنوار التي بدت دائما مضيافة بخصوص التنوع الثقافي الإنساني والتي (الأنوار) حاربت من أجل مثل عليا وسامية. بمعنى آخر، كانت ابنتها رغم ذلك، أي لكونها أسست مطمعها الإمبريالي على إيديولوجيا التقدم، الحرية، العقل، والتي انحدرت ضمن خط مستقيم من l`aufklarung، مرفقة بيقين امتلاك الحقيقي.

وبالتدقيق، فإنه نحو 1880 بدأ التيار الإسلامي الإصلاحي السياسي الديني في الانسجام، مع الأفغاني وعبده، تيار كان مدعوا لأن يصبح الحركة الرئيسية للنهضة العربية الإسلامية المفهومة كحركة شاملة. والحالة هذه، تدقيقا، فقد أعلنت (الحركة) عن موقفها ضد كل محاولة لإنقاص الدين الإسلامي وأسست رؤيتها الإصلاحية على مقدمات مناقضة قطعا لمقدمات الأنوار : لابد من الذهاب نحو مزيد من الدين وليس نحو قليله. "تحطيم الدين، يقول الأفغاني، هو الذهاب ضد الحضارة". الانحطاط الإسلامي لا يعود إلى ضرر داخلي لا يمحى بل إلى غزوات خارجية، إلى استبداد الحكومات، إلى تأويل خرافي للدين. خطاب الأفغاني يذهب إلى أبعد من كونه مجرد دعوة إلى تطهير الإسلام بالعودة إلى الممارسة المسلوبة للقدماء، أي السلف. إنه نقدي إزاء الأسس نفسها للـ aufklarung ويتجاوز الخطاب الحداثي المبلد. فالحداثة الصناعية الغربية منتجة للحرب، "هذا التقدم هو وحشية" يكتب. الحضارة الحديثة متأثرة بعاهات أخلاقية، إنها حضارة حرب وجشع. والتقدم الحقيقي لن يكون سوى إنساني أخلاقي وذي قواعد روحية.

الغرب لا يتقدم العالم الإسلامي سوى بأدواته وقوته المادية. أما التقدم الحقيقي، فإن الشرق والغرب على حد سواء بعيدان عنه. الإنسانية كلها تقهقرت لأنها انحرفت عن جذورها الروحية (16).

هذا التصور للأشياء يدهش وبشكل مفارق بحداثوية عالية. وستعثر على مضامين، في ما بعد في النقد الذاتي للغرب نفسه، إذ أن جمال الدين كان واع بما انطوى عليه l'aufklarung وميراثه الوضعي الخاص بقطع الكلية الإنسانية، واع أيضا بالخاصية المدمرة للعقل. قرن بعده، مدرسة فرانكفورت مع أدورنو وهورخيمر، تعلن باسم الإنساني حربا ضارية ضد "عقل l'aufklarung" (17). جوابها المختلف بأعجوبة(18) عند رينان يحرك شعورنا اليوم أيضا، فيما أطروحة رينان أصبحت باطلة، تبدو رسالة الأفغاني الثقافية في الحقيقة جد معقدة لكي تحفظ في عمومها وما مكث هو الدفاع عن دين وعن كينونة ثقافية، إنها مقاومة للتسوية بعقل مادي ملحد ولكن أيضا بحدثنة لدين الإسلام سيقوم بها جيدا تلميذه محمد عبده. مع ذلك فإن رسالة l'aufklarung وبكيفية ما، قد تم الإصغاء إليها، مادام أن فكرة التقدم تعود دائما ورغم ذلك في

مركز النقاش، تم الإصغاء إليه (التقدم) أيضا لأن الأفغاني طـــرح ضـــرورة عقلنة معطى الإيمان، وأن السلفية ذاتها، في شكلها الأول، شكل رشيد رضـــا، قامت بإجلال العقل وبادر إلى نضال ضد " التخريـــف". يبقـــى أن الأفغـــاني أدرج وعي العالم الإسلامي في اتجاه المحافظة دون نقيصة علـــى الشـــعور الديني. سلالته ستفخم هذه الوصية وتجر جمال الدين مرحلة بعد مرحلة نحـــو الأصولية ثم السلفية. وأخيرا نحو شرعية متصلبة ستشكل الإسلاموية اليـــوم. ضاقت مع الزمن رسالته التي اختص بها. ولكن خلال مرحلة طويلة، ألـــهم جمال الدين أفقا عريضا من الفكر، المحتوي أيضا على الحداثيين وساهم فـــي تثبيت الحدود التي كان ممنوعا تجاوزها : المحافظة فورا على الإسلام كإيمان وكوعي تاريخي ثقافي. كل ذلك للقول فقط أن موجـــة l`aufklarung جـــاءت لتتحطم ضد ما شكل في العالم الإسلامي السيساء، يعنـــي مـــا هـــو آت، أي الإسلام ذاته. جزء من الرسالة لمح للإصلاح، مع بداياته، أي الإحالة علـــى العقل والتقدم. من جهة أخرى فإن الجانب المعلمن كله، العقلاني، الليـــبرالي، للفكر السياسي الثقافي المتحصن حقيقة في النخبويـــة، اســـتمر فـــي متابعـــة منحدره الخاص، دون إنكار صريح للإسلام ذاته. كان توافق كل آفاق الفكـــر، بلا منازع، هو كون الإسلام، الحضارة، التقدم، جميعها تشكل جزءا واحـــدا، وأنه لابد من تجاوز، والحالة هذه ، الانحطـــاط، المحســـوس بـــه كســـقوط، والذهاب في اتجاه التقدم.

ذروة الليبرالية العقلانية النزعة

لكن حول موضوع هذا التوافق فإن المواقف تنوعت بين الحربين. علـــى المستوى الشعبي، احتفظ الإسلام كلية بمواقفه، كإيمان معيـــوش فـــي بداهـــة وفورية الوجود على مستوى الوعي الثقافي،فإن تيـــار الإصلاحيـــة تصلـــب وتعقلن : اخترع الإسلام لنفسه عقله الخاص مع الأخوة. لقد أضحى إســـلاما جديدا. التيار الحداثي أكد هو الآخر وجوده مع كثير من الجسارة. تغير عـــبر مختلف تيارات "التغريب"، الليبرالية، اللائكية. لكن ماعدا في تركيا، لم يتجـــرأ ولم يتمكن من التهجم جبهيا على إسلام التقليد. وكلما كانت هنـــالك مواجهـــة بين إسلام وعقل، ودوما بكيفية مائلة من جهـــة أخـــرى، كـــانت الفضيحـــة واستسلام العقل أمام الإسلام.

لماذا؟ لأنه تم تحويل العقل عن نزعته في البحث عن الحقيقي بواسطة البعد البراني النمو، بمعنى جدلية الأنا والآخر. الهوية الثقافية تدخل خلسة في اللعبة. ويظل صحيحا أنه مع مرور الزمن تظهر " الغربانية" كخضوع غير نقدي لقيم الغرب المهيمن. وليس العقلانية ولا روح البحث. بعبارة أخرى لابد من التمييز بشكل دقيق بين طه حسين صاحب "في الشعر الجاهلي" وطه حسين صاحب "مستقبل الثقافة". والحالة هذه فإن الأول هو الذي تم رفضه، بينما الثاني هو الذي هز الأسس العربية للشخصية العربية كما رآها الحصري. وبنفس الكيفية، فإن مؤلف علي عبد الرازق حول "الإسلام وأصول الحكم" الذي جلب إلى ذاته الفضيحة والنبذ، لم يكن يبحث في نهاية المحصلة عن تدمير الإيمان وإنما عن إنقاذه من عدوى السياسي. لا يمكننا من وجهة نظر تاريخية نفي أن الخليفة رجع إلى اللعبة السياسية الخالصة أو أن السياسي قد تصرف كما لو أنه في دائرته المستقلة داخل الخلافة. لكن الذي أفلت من عبد الرازق هو أن التجربة المتميزة للإسلام الأول كتجربة تاريخية جعلت من السياسي غير قادر على الإفلات من الأفق الديني المحدد على وجهين، بقداسية النص والمثالية النبوية. كان بإمكان العصر الليبرالي تأسيس aufklarung حقيقي للثقافة العربية الإسلامية الحديثة. كان عصر بحث وحرية، حيث الفيلسوف يتحول إلى كاتب لجمهور عريض ويثير النقاش الحاد. عصر يتشكل فيه نمط المثقف العربي : لطفي السيد، سلامة موسى، طه حسين، علي عبد الرازق، حسين هيكل. بمعنى ما، ومع بعض التحفظات، فإن هذه اللحظة مثلت لحظة أنوار. وقد يكون من الممكن جدا أن علمنة جزء عريض من الانتلجنسيا العربية الحالية تدين كثيرا إلى فعل هؤلاء من رواد العقل. لكن المثقفين الليبراليين لم يشكلوا وسطا عريضا بشكل كاف، متماسك ومنسجم، كانوا سطحيين، ولم يظهروا كمستبيتين في جهد إحلال عقل لقراءة كامل الماضي. فالعقل الذي بجلوه كان فوق ذلك موجزا. بينما كان الأجدى هو الدعوة إلى عقل متفهم، شمولي، ونائف، من شأنه إدماج الانفعالي، احتضان التقليدي، وتجسيد روح شعب. لكن الإسلام الرسمي الذي واجهوه كانت له دفاعات عنيدة. بمعنى أنه كان محفزا بروح من المقاومة الأصلية والتي لم تكن مبررة سوى جزئيا بسيطرة العالم الخارجي. الروح العامة، تقلبت فضلا عن ذلك وقبلت دوما وبصعوبة تعددية

تيارات الفكر، وتعايشها داخل نفس الفضاء السوسيو-تاريخي. كل ذلك لتفسير الهزيمة النسبية، للعهد الليبرالي الذي لم ينجح في إقامة، وبشكل دائم، معرفة عقلانية حقيقة وفكر عقلاني حقيقي، في وقت توفر فيه الفيلسوف - الكاتب على خطوة ضاعت من بعد (مذاك) لصالح السياسي.

تفوق السياسي:

سيسيطر السياسي في الواقع على الأفق الذهني للعالم العربي الإسلامي على عهد القومية الفاخرة. كمعركة فإن القومية نمت الانفعالي، الهوية الثقافية-الدينية، والطاقة العنيفة للجماهير. كدولة "صاعدة" تحولت فعليا إلى إيديولوجيا علمانية ونشرتها بإسهاب في الجسم الاجتماعي. القومية الناصرية امتصت جزءا من الإيديولوجيا الماركسية. كانت مبسوطة على مشروع شامل ضم في الوقت ذاته إنجاز الوحدة، اشتراكية الدولة، تحرير فلسطين، النضال ضد الإمبريالية الغربية، وأضمرت في الوقت ذاته الديمقراطية والإسلام، دون نقاش سابق للأفكار. كان ذلك عصر الثورات المتتالية والتي جاء مفهومها ليعوض مفهوم الإصلاح. لقد نجحت القومية في تحويل طبقات عريضة من الانتلجنسيا، والتي عندما لم تكن ماركسية أو بالتقريب ماركسية، كانت مقتنعة بقيم هذا النمط من الحداثة. وقد ساهمت هي نفسها في تحويل السلطة إلى مثالها "القوماني". اختلف الجيل الأول من المثقفين بشدة عند جيل الليبراليين العقلانيين بشعبوية، جذريته، لا أدريته المؤكدة أكثر، عداوته الصماء بخصوص الغرب البرجوازي وقيمه. بما فيها القيمة -الحرية. كان الوريث الموضوعي من الناحية الجذرية، العادلة، الثورية للأنوار، وليس للبعد المتسامح، الليبرالي، المضاد للإطلاقية والجانب الإنسي[Humaniste] لأنوار النهضة، ولو أنه كان هو نفسه ضحية للإطلاقية الجديدة. لقد تمكنا من الحديث عند نهضة ثانية متمحورة حول مشروع سياسي ثقافي، أو حتى عن بروز يسار عربي مثقف، والذي كان بإمكان فعله أن يبلغ ذروته حين المرحلة الأولى من الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1978)، لكن هذا اليسار انهزم عسكريا من طرف أجهزة الدولة. لكن ما استمر عند هذا الغليان هو كون غالبية الانتلجنسيا العربية حافظت على إيمانها بالمثال الموحد مستهلكة قطيعتها مع أجهزة الحكومات. بحيث أن القومية الموحدة ذات الإلهام

الناصري أو البعثي نقلت تركيبة إيديولوجية مهمة لهذه الانتلجنسيا. والحالة هذه فإنها مربوطة فعليا بانخراط في شكل ما للائكية ضمن تصور للعلائق بين الدين والمجتمع.

عقل غربي ويقظة إسلاموية:

الطبقة المثقفة إزاء السياسي يورط استثمارا أكثر كثافة في الدائرة الثقافية. منذ أكثر كثافة في الدائرة الثقافية. منذ أكثر من عشر سنوات، منذ الانهيار الفعلي لليوتوبيا القومية الموحدة، نعيش بكيفية عامة في المجتمع العربي صعودا جديدا قويا للثقافي. والذي تمظهر في عنصرين : تعميق الجهد التفكيري، صعود النزعة الإسلاموية.

1- راح المثقف المنتج يفكر حزمة من المسائل التي تفرض عليه كخليط أو كأزواج : أصالة /حداثة، عروبة/ إسلام، سلطة/ديمقراطية، نهضة، حضارة، شورى (الشكل الأول من الديمقراطية في الإسلام)، عدالة، حرية، استشراق/استغراب، الخ. ما هو إيجابي، يكمن في تجاوز الوثوقية الثوريوية والقوماني، هو أيضا وأكثر فأكثر إحلال الروح النقدية محل الروح اليوتوبية، وما تمكنا من تسميته في بعض الحلقات الضيقة ببروز عقل عربي، عقل نقدي أو متفهم أو للاثنين معا، الذي يتجاوز بجدة عقل الليبراليين العقلانيين القدامى بامتصاص قوي لإسهامات الفكر الغربي كما لو أن ذلك تعلق بانخراط أكثر ضمانة في جذور الأنا العربي الإسلامي. غير أنه إذا اتضح أنه (العقل العربي) قادر على تجديد إشكاليته، أو حتى منهجيته، يبقى أقل إبداعية في نظام المفاهيم أو في ميدان المخيال. وكمصاب بالشلل بمجرد ما تعلق الأمر بتفكير الكونية. إنه لا يزال عقل معركة، غاطسا في عالمه، رغم تهميشه الفعلي. بهذه المواربة، يمكننا تقويم مماثلة أيا كانت بين المثقف العربي و"الفيلسوف" بالمعنى الفرنسي للفظة المتتابعة، لكن سخرية رضيعة، ماعدا ربما.

2- هناك أيضا نصيب عريض من الإسلام لدى المثقف العربي العقلاني، بل أيضا نصيب من العقل لدى المفكر الإسلامي. هذا التعارض يترجم التردد

العربي والإسلامي الكبير والاستحالة المزدوجة للتخلي عن الإسلام والعدول عن العالم، بمعنى عن القوة وعن العقل. حيث الإفراط في التأكيد الإسلامي في العالم الإسلامي الآسيوي غير العربي، أو حتى في جزء من العالم العربي، الذي، وفي ما وراء لعبات السلطة (مفهوم الإقرار الشرعي) يرمي إلى تحاشي التردد بأسلمة خاصة، صارمة ومتباهية، ولكنه يوحي بها ضمن نفس الإجراء. الإسلام هو حقيقة كشف جديد حول علمنة عظيمة ولا أسلمة لم تجرؤ على الإبانة عن اسمها، ولكن إذا ما خلص إلى الالتصاق بنظام الفعل السياسي، وليس بنظام الإيمان الخالص، إنه يقوم ببعث للحاضرة البدائية (المدينة) أقل من دخوله في لعبة العقل السياسي الحديث. بالمقابل فالأمر لا يتعلق بـ aufklarung معكوس، لأن هذا العقل التاريخي التاريخ الواصف ليس هو عقل الأنوار الذي كان نقديا، ليس بعثيا ولا مؤسسا، وبالأخص ليس دينيا. إنه المستوى الأخلاقي والمستوى الثقافي للكينونة اللذان يمنحان كل ملاءمتهما وكل شرعيتها للمطلب الإسلاموي. باتهام مادية الغرب أو "تسامحيته"، فإن الإسلاموية تنكر القيم العلمانية الصادرة عن الأنوار، والتي أسسّ عليها الغرب أخلاقيته الجديدة الفردانية والحيوية (بمعنى التابعة للمذهب الإحيائي المقر بمبدأ حيوي متميز عن الروح والجسم معا تتوقف عليه الأفعال العضوية)، بإنعاش الطبقة الأكثر عمقا للهوية الثقافية، فهو لا يستقم فقط إلى الإنسان الإسلامي (Homo-Islamucus) السكينة الداخلية، بل يمحو شبح اختفاء للإسلام، أحيانا مهدد وربما مؤجل بكل بساطة، والذي لا يمكن إدراكه (الاختفاء) سوى كهزيمة تاريخية كبيرة مصنوعة من طرف أبناء الإسلام أنفسهم وبوساطة العقل. وذلك بسبب ماض طويل من المواجهات مع كل أنواع الغرب ذلك (الماضي) الخاص بالأنوار التاريخية. لكن ذلك لا يمنع من القول بأنه وباسم النموذج الأصلي للأنوار، يبدو الإسلام اليوم موضوع نزاع أو مرفوضا، مستوعبا كقوة الظلام ضد العقل، النكوص ضد التقدم، اللاتسامح ضد التسامح. هذا الخط من الانفصام يرسم التخم نفسه بين الغرب، الداخلي أو الخارجي، وبين الإسلاموية المعاصرة.

* * *

الهوامش:

(1) Daniel MARNETS, *les origines intellectuelles de la revolution française*, (Paris, 1954), pp. 267 et suiv. et notamment p. 117

(2) Karl LOWITH, *DE Hegel a Nietzsche*, trad.(franç,Paris, 1969).voir aussi: R.ayrault, *La genèse du momantisme allemand*, (Paris, 1961), t: 1, p. 67 et suivi.

(3) Pour une interpretation large du "Concept d`aufklarung", voir: M. Harkheimer et TH. Adorno, *La dialectique de la raison*, (trad,.franç, 1983), p. 21 et suiv.

(4)Sur ce point precis, je renvoie a mon etude "Renaissance, reformisme,revolution dans l`Islam depuis un siècle: 1880- 1980", dans, *Annales d`étude internationales*, (Genève, 1980- 1981), p. 22.

(5) يلتقي الرعى الإسلامي المعاصر، وريث الإصلاح والرعى الغربي وريث الأنوار في التنديد وتبخيس الإسلام المرابطي المحتضر. بيد أنه يجب الانتباه إلى هذه الفقرة الرائعة للفيلسوف الإيطالي غرامشي في كتابه "دفاتر السجن" المجلد 24 التي تنقضي الرأي السائد : "تظهر الهوة بين المثقفين والشعب عريضة وعميقة.. فمن هنا نفهم لماذا تحي التيارات الإيمانية والدينية المتعددة للثقافة الشعبية، محاولة لتكيف مع الإطار العام للتوحيد المحمدي الإسلامي. وعليه ستكون الرابطة بين مثقفي الإسلام والشعب عبارة عن نزعة تعصبية، آنية محدودة، رغم أنها تركم وتجمع طاقة نفسية من الانفعالات والرغبات التي تبرز حتى في الفترات العادية. إن الكاثوليكية تحتضر لهذا السبب، فهي لا تستطيع كما كانت خلق موجات من التعصب. أما الحركة التجريبية في الإسلام فهي التصوف.."

(6) M. Hodgson. *The venture of islam*. (1974). t: 1. p. 410.

ويليه : م. عابد الجابري، **نحن والتراث**، (بيروت، 1982م)، ص. 43 وما بعدها.

(7) ف. جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، (بيروت، 1979م)، ص. 15.

(8) رئيف الخوري، **الفكر العربي الحديث آثار الثورة الفرنسية في التوجيه السياسي والاجتماعي**. (بيروت، 1943م).

(9) Norwa Salem, *H. BOUGUIBA*, (Montréal ph. D. M. Gill, University, 1983).

(10) N. BEAKES, *The developement of secularism in Turkey*. Montreal. Mc Gill. University 1964.

(11) الطهطاوي، **تخليص الإبريز إلى تلخيص باريس**، (القاهرة، 1905م)، ص.7.

و :أنور عبد الملك، **الإيديولوجيا والنهضة الوطنية**، (مصر المعـــاصرة، بـاريس، 1969م)، ص. 187 –286.

(12) معنى زيادة، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مــع مقدمــة هامــة**، (بيروت، 1978م).

(13) نفسه، ص. 158.

(14) رنيف الخوري، نفسه.

(15) مجموعة شبلي شميل، (القاهرة،1908م).

(16) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، (القاهرة : 1968م).

رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، (القاهرة ،1931م)، ص. 27–100.

(17) *La Dialectique de la raison*. p. 21-57 -129. et suivant. op. cit.

(18) A.Horani. *Arabic Thought*.

التبيين

ترحب المجلة بمساهمات الزملاء في هذا الركن

محمد ساري

أي منهج لأي أدب؟

يبدو الحديث عن العلاقة بين النقد والأدب حديثا تتحكم فيه الأهواء والإيديولوجيات، أكثر مما تتحكم الموضوعية و الحرص الصادق على معرفة مكنونات النص الأدبي. إن قراءة النص الأدبي تختلف باختلاف شخصية الناقد ومواقفه الإيديولوجية وباختلاف الفترات التاريخية. وإن النص في هذه الحالة لا يدرج في نسقه هو بل في نسق الناقد الذي يبحث داخله عن عناصر ترضي منهجه وإيديولوجيته أكثر مما يبحث عن العناصر المكونة لهذا النص. قد لا نغالي إذا أكدنا بأن استخدام المنهج الواحد قد يؤدي بناقدين يدرسان عملا واحدا إلى نتيجتين مختلفتين أشد الاختلاف. وتتدرج محاولة الشكلانيين الروس وبالأخص جاكبسون الذي اقترح دراسة الأدبية عوض دراسة الأدب[1]، في إعادة الاعتبار للنص الأدبي، إذ ابتعدت المقاربات المتعالية (سيكولوجية، سوسيولوجية، أو فلسفية) عن "أدبية " الأدب وغرقت في حقول لا تفيد الأدب في شيء. لا يعني هذا أننا نعتقد بوهم استقلال النص الأدبي، فهو" يظهر داخل عالم أدبي تسكنه مؤلفات قد وجدت من قبل"[2] وقد أطلق على هذه الظاهرة مصطلح " التناص" إذ يقع "كل نص في مفترق طرق نصوص عدة، فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها، احتداد وتكثيفا ونقلا وتعميما"[3] ونفس الظاهرة سميت بمسميات مختلفة مثل الحوارية والتعدد الصوتي (باختين) والتداخل السوسيولفظي وكذا السرقات الأدبية في التراث النقدي عند العرب. فإذا كان طموح البنيويين عامة هو إعادة الاعتبار لأدبية النص، فإن دراسة هذا النص لا يتم إلا بمعرفة مستمدة من الحقول المعرفية

---

1 – تزفيطان تودوروف، "مقولات السرد الأدبي"، ترجمة الحسن شعبان و فؤاد صفا. مجلة آفاق العددان 8–9. (1988م). ص. 30.

2 – المرجع نفسه، ص. 31.

3 – في أصول الخطاب النقدي الجديد (كتاب مشترك) (ط2؛ الدار البيضاء المغرب: عيون المقالات، 1988م)، ص. 104.

الأخرى. وقد عرف ستانلي هايمن النقد الأدبي" كاستعمال منظم للتقنيات غير الأدبية ولضروب المعرفة – غير الأدبية أيضا – في سبيل الحصول على بصيرة نافذة في الأدب "[1] وأكثر ضروب المعرفة للدراسة الأدبية هي العلوم الاجتماعية التي تدرس الفرد عاملا في جماعة. والمدرسة البنيوية هي بدورها لم تجد مسلكا ينقذها من الدوران في الفراغ إلا اللجوء إلى حقلين أساسين هما اللسانيات والأنتربولوجيا. يوضح رولان بارث هذه العلاقة بين النقد و الأدب بقوله أن الأدب يتعامل مباشرة مع الأشياء و الظواهر، حتى وإن كانت متخيلة كلية، خارجة وسابقة للغة : العالم موجود، والكاتب يتكلم، هذا هو الأدب. أما موضوع النقد فإنه يختلف عن موضوع الأدب كل الاختلاف. النقد لا يتناول العالم ولكنه يتناول الخطاب الأدبي : فهو خطاب على خطاب. لغته من الدرجة الثانية (ميتالغوي) تمارس على اللغة الأولى أو اللغة الموضوع. ويترتب على ذلك أن الحركة النقدية ملزمة بإقامة نوعين من العلاقات:

أ- علاقة اللغة النقدية بلغة المؤلف المدروس.

ب- علاقة اللغة –الموضوع بالعالم.

إن الذي يعرف النقد هو الاحتكاك بين هذين المستويين من اللغة.[2] إذا كان الأدب يتعامل مباشرة مع المحيط البشري و المادي الذي يحيط به، فإننا نقول بأن كل أدب يتجذر حتما في واقعه ومحيطه. وبما أن النقد الأدبي هو خطاب على الخطاب الأدبي، فإنه سيكون لا محالة صالحا لدراسة ذلك الأدب دون غيره من الآداب الأخرى . هذا من حيث المبدأ العام وقد كان صالحا في زمن ما. وأحسن مثال لهذا التمايز هو ما حدث في تراثنا النقدي بعد أن ترجم بشر بن متى كتاب فن الشعر لأرسطو بعد انشغال العرب بالفلسفة. وكان " هذا اللقاء على مستوى خصائص نصية لا تمت بصلة مباشرة للشعر العربي، وهو القسم الذي ترجمه العرب ووضعوا على ضوئه

[1] – ستانلي هايمن، **النقد الأدبي ومدارسه الحديثة**، (لبنان: دار الثقافة)، ص. 9.

[2]- Roland Barthes, *Essais critique*.(Editions: du seuil, 1964), p. 255-256 . coll. paisait.

مسارا مغايرا للشعرية العربية من غير قراءته قراءة نقدية؟،[1] لطرح السؤال التالي: هل مكونات الشعر الذي يتحدث عنه أرسطو هي نفسها مكونات الشعر العربي؟ ويؤكد الدكتور عبد الرحمان بدوي بأن " الصفة البارزة في تلخيص ابن رشد، ومحاولته تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربي، وقد أضلته ترجمة أبي بشر متى للتراجيديا بأنها المديح والكوميديا بأنها الهجاء، فخال له أن الأمر كما في الشعر العربي، و من هنا أكثر من الشواهد المستمدة من الشعر العربي، ومعظمها فاسدة، لأنها تقوم على أساس فاسد هو تلك الترجمة الخطأ "[2]. لهذا السبب، يؤكد محمد بنيس بأن الدراسات الشعرية في النقد الأدبي القديم عند العرب هي دراسات مكبوتة لأنها اعتمدت على قواعد شعرية مستمدة من نصوص شعرية مغايرة تمام التغاير عن قواعد الشعر العربي ذي الطبيعة الغنائية. ويمكن أن نضرب مثالا آخر يخص الأدب العربي القديم ألا وهو مثال المقامة وتحديد الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه. احتار المعاصرون في كيفية تصنيف المقامة : هل المقامة قصة قصيرة بدائية ؟ هل هي النواة التي يمكن أن نرجع إليها فن القصة القصيرة الحديثة في الأدب العربي، "وبذلك " نحل جانبا من الإشكال الخلافي الدائر منذ مطلع القرن حول ما إذا كان الأدب العربي قد عرف القصة؟ "[3] وهو ما ذهب إليه معظم النقاد كأن " عدم وجود القصة القصيرة بمعناها الحديث أمر يضر الأدب العربي وبالتالي فلا مانع من اعتبار المقامة قصة قصيرة غير مكتملة في الوقت الذي لا يمكن أن نمارس في أن المقامة في حد ذاتها جنس أدبي مصقول ومكتمل وله خصائصه"[4]. وقد توصل الباحث المغربي عبد الفتاح كيليطو في كتابه " المقامات " (بالفرنسية) إلى استخراج العناصر البنائية المكونة للمقامة. واعتبرها جنسا أدبيا عربيا خالصا، لأنها تعتمد أساسا على

---

[1] – محمد بنيس، **الشعر العربي الحديث** (الدار البيضاء المغرب: نياته واحدا لاتـه دار توبقال، 1989م)، الجزء الأول، ص. 44

[2] – أرسطو طاليس، **فن الشعر**، ترجمة عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمن بدوي. (بيروت، لبنان: دار الثقافة ،1973م)، ص. 55-56.

[3] – خلدون شمعة، **النقد والحرية** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1977م)، ص. 129.

[4] – المرجع نفسه، ص. 130.

بلاغة اللغة العربية وإيقاعها (سجع، ازدواج)، وبالتالي تفقد رونقها حينما تترجم إلى لغات أخرى، مثلها مثل الشعر العربي. إذا كان النقد الأدبي الغربي يستمد قوانين مناهجه من نصوص غير نصوصنا ويستعين بضروب المعرفة الغربية من علوم إنسانية وتجريبية، ليست بالضرورة من المعارف العربية، فأين نحن بين الطموح لمعرفة أدبنا أدق معرفة، وبين الرغبة في مواكبة التطورات الإنسانية في مجال المعرفة والفنون. هل نكتفي باستهلاك النظريات الوافدة وتطبيقها تطبيقا آليا، مثلما نستهلك الدواء، والآلات الإلكترونية، أم أننا ننكمش على ذواتنا ونتغنى بأدبنا، معتبرين إياه أروعه الآداب قاطبة. إن من يقوم بإحصاء الأسماء الواردة في كتب العلوم الإنسانية عموما وكتب النقد الأدبي خصوصا، يصادف هذه الأعداد الهائلة من الأسماء التي تنتمي إلى الغرب، ولا نكاد نعثر على الأسماء العربية إلا كمترجمة للنصوص الغربية أو كمطبقة لمناهجها على نصوص إبداعية عربية. إن أغلب الرسائل الجامعية في النقد الأدبي مثلا، هي تطبيقات آلية لمناهج نقدية استحدثت في الغرب. والسؤال الذي يطرح نفسه : هل الأدب العربي هو بدوره نسخة للأدب الغربي؟ إذا انطلقنا من تعريف الأدب كتصوير للحياة المحيطة بالكاتب، فإن الأدب العربي سيختلف حتما عن الأدب الغربي. ويبقى التأثير كبيرا على مستوى التقنيات الأدبية المستخدمة في كل جنس أدبي مثل تقنيات الرواية الحديثة مثلا، ولكن هل التقنيات وحدها، ستجعل المبدعات العربية نسخة طبق الأصل للمبدعات الغربية ؟

لقد أطلق بعض النقاد على الروائي نجيب محفوظ لقب " بالزاك العرب"، وهل يفهم بهذه التسمية أن روايات نجيب محفوظ تحاكي روايات بلزاك محاكاة أمينة إلى حد التشابه الشامل، بحيث يمكننا الاحتكام إلى نفس المنهج النقدي الذي استعمل لدراسة روايات بلزاك، في دراسة روايات نجيب محفوظ. بقليل من التبصر، نجد بأن هذه المعادلة لا يمكنها أن تستقيم، ذلك لاختلاف المجتمع الفرنسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر، عن المجتمع المصري في منتصف هذا القرن، زيادة إلى الخلفية الثقافية والفلسفية واللغوية التي تعامل معها نجيب محفوظ وهي مختلفة عن تلك التي تعامل معها بلزاك. ويمكن سياق أمثلة أخرى حول أجناس أدبية أخرى. ولكننا

نقول في نهاية هذا العرض المتواضع أن الأدب يرتبط أشد الارتباط بالحياة الخاصة لكل مجتمع، وعلى النقد الذي يدرسه أن يراعي هذه الخصوصية كي لا يسقط في التطبيق الآلي لنظريات وضعت أساسا لدراسة نصوص أدبية مغايرة عن النصوص العربية، وبهذا، سيظلم لا محالة النص الإبداعي العربي، مثلما فعل النقاد القدماء الذين أخذوا شعرية أرسطو وقيموا بواسطتها الشعر العربي، فأخطئوا في تقييمهم له، ولم يمنحوا له حقه. ولا يعني هذا الحذر، رفض الوافد المعرفي الإنساني، خاصة في عصرنا الحاضر الذي تحول فيه العالم إلى قرية صغيرة، تنتشر فيها المعارف والفنون بسرعة كبيرة. فالمبدع العربي، اليوم، يبدع نصوصه وهو على دراية بنصوص غيره. وهو سيتأثر حتما بما يعجبه ويراه جديرا بالأخذ. وعلى النقد أن يكون حريصا على إعطاء كل بعد من هذه الأبعاد حقها بموضوعية كي يتجنب السقوط في الانغلاق المضر، سواء ذلك الانغلاق على الذات والماضي، أو الانغلاق في وهم الحداثة والتنصل من أصوله الثقافية والمعرفية.

تدعو التبيين قراءها إلى المساهمة في ركن « متابعات » والخاص بالعرض المركز للكتب، كما ترحب بتقارير الإخوة الزملاء عن الندوات والملتقيات التي تُعقد، سواء في الجزائر، أو في العالم العربي أو خارجهما.